ماركسية القرن العشرين
روجيه غارودي
ترجمة نزيه الحكيم
Bibliotheca Alexandrina
0017791

ماركسية القرن العشرين

روجيه غارودي

ماركسية القرن العشرين

تعريب

نزيه الحكيم

منشورات دار الآداب - بيروت

الطبعة الخامسة

بيروت ، كانون الثاني (يناير) ١٩٨٣

مصطلح الكتاب

هذا الكتاب لم يكن في حاجـة إلى تثبيت بالمصطلحات العربيـة المستخدمة فيه مع ما يقابلها في الأصل الفرنسي ، لأن أكثر هذه الألفـاظ أصبح مألوفاً في كتب الفلسفة المدرسية وغير المدرسية . ولكن الواقع هو أن الفلسفة ليست ميدان اهتمامي الرئيسي ؛ فاذا أنا عنيت بترجمة هذا الكتاب على رغم طابعه الفلسفي فلأني — وراء ما يقترحه من أساس نظري لتطوير الفكر الماركسي — أرى احتمالات تطبيقية ضخمة النتائج على الصعيد العملي والسياسي ، بعضها قد لا يقصد بلوغه المؤلف نفسه ، وسأحاول الاشارة إليها فيما بعد على هامش هذه الترجمة . وبسبب تلك الاحتمالات نفسهـا أرى من الفائدة أن ينتشر هذا الكتاب على أوسع مدى ممكن، وبالذات بين أولئك القراء الذين يلتقون معي في الاهتمام بالتطبيقات العمليـة (اهتماماً بمستقبلهم كبشر وكمواطنين) دون أن تكون الفلسفة مادة رئيسية في مطالعاتهم . فكان لا بد من التواضع مع هؤلاء القراء على « معجم صغير » يضم تلك المصطلحات ، سواء في مجال الفلسفة أو اللاهوت أو العلوم الحديثة ، مع القدر الأدنى الضروري من الشرح ، ويضم معها ما اضطررت إلى اقتراحه من ألفاظ جديدة تقريباً أو ترجمة ، ومن قياس جديد يجعل لغتنا أكثر مطاوعة لدقائق الفكر المعاصر .

والألفاظ الواردة في صفحات المصطلح التالية يجدها القارىء — لدى ورودها للمرة الأولى في متن الكتاب — مرفقة بنجمة صغيرة . وهي هنـا — رغبة منا في التيسير — مرتبة بقدر الامكان ، لا على الأساس الأبجدي ، بل وفقاً لتسلسل ورودها في المتن ، ولكن مع تجميع ما يتصل منها بعضه ببعض لأي سبب من الأسباب .

المترجم

● المعتقَد Dogme، المعتقَديّة Dogmatisme، معتقَديّ Dogmatique.
استعملتُ هذه المادة (التي تقابل «مذهب الشك» في الفلسفة القديمة و«المذهب النقدي» منذ كانْط) تخلصاً من ثقل تعريب «الدوغماطية»، ومن الترجمات المختلفة المتداولة حتى الآن والتي تقصر عن أداء معناها أو تضيف اليه حكم قيمة أو لا تتسع مادّتُها لاشتقاق الكلمات الثلاث المذكورة. [على أني في الواقع – بعد أن استخدمتُها طوال الكتاب – أعترف أن الأصل الأجنبي قد بلغ من الشيوع بين الناس ما يجعله يطغى على أية ترجمة. ولذلك قد يكون من الأفضل تعريب مادته بعد تلطيفها على الشكل التالي: ضُغْمة Dogme، ضُغْمَويّة Dogmatisme، ضغموي Dogmatique].

● الوَضْعية Positivisme، وهي مذهب «اوغست كونت».

● العِلْمَويّة Scientisme، بمعنى القول باعتبار ما بلغناه من العلم أساساً نهائياً ومكتملاً نحدد الماضي والمستقبل على هديه دونما تطوير ممكن (فهي إذن «معتقدية» في ميدان العلم). وأنا بهذه الصيغة أطبق قياساً لغوياً جديداً سبق لي اقتراحه، تمييزاً بين مختلف صيغ النسبة التي تكثر الآن في اللغات الأجنبية بينما لا تملك اللغة العربية إلا صيغة قياسية واحدة. وهـذا القياس المقترح هو تعميم للاستثناء المطبق أصلاً في النسبة إلى الكلمات المنتهية بالتاء المربوطة، أي باضافة واو قبل ياء النسبة. وبذلك نستطيع التفريق – هنا مثلاً – بين معاني ثلاثة مواقف: العلمي Scientifique و العلماني Laïque و العلموي Scientiste.

وهذا القياس نفسه سيجده القارىء مطبقاً في الكتاب على المصطلحات التالية:

– اقتصادويّة Economisme (مقابل: اقتصادي Economique)

– تَكْنَوِيّة Technologie ونظام الحكم التكنوي Technocratie (مقابل تقني و تقنية Technique أو Technicité).

– مدرسوية	Scholastique	(مقابل : مدرسي	Scolaire
– مكنوي	Mécaniste	(مقابل :مكني و مكنية	Mécanique
– نِسبَويّ	Relativiste	(مقابل : نسبيّ	Relatif
– طبيعَويّ	Naturaliste	(مقابل : طبيعي	Naturel
– ذاتويّ	Subjectiviste	(مقابل : ذاتي	Subjectif
– فَرْدَويّ	Individualiste	(مقابل : فردي	Individuel

الخ ...

● المانوية Manichéisme ، مذهب مثنوي مسيحي (من القرن الثالث يقول بأن للعالم مبدأين : النور والظلمة ، أو الخير والشر .

● المعطى Donné . وهو هنا « ما يكون حاضراً أمام العقل قبل أن يحدث فيه أي تعديل » (المعجم الفلسفي للدكتور يوسف كرم) .

● السَبْرانية Cybernétique . تعريب اقترحه لهذا العلم الجديد ، القائم على « سَبْر » المماثلات Analogies بين صور الحركة على مختلف مستويات الواقع ، بما يؤدي إلى أداء أفضل على الصعيد التقني . وإلى هذا العلم ، وإلى نظرية المعلومات Théorie de L'Information تستند الأجهزة « الالكترونية » .

ومن الكلمات الواردة في هذا الكتاب ، خاصةً بهذا المجال أو منقولةً اليه من ميدان المواصلات والأنباء أو من ميدان العلوم الاجتماعية :

– الانتظام الذاتي Autorégulation ، وهو خاصة تتصف بها بعض الأجهزة « الالكترونية » فتستطيع تصحيح أخطائها (وأخطاء مستعمليها) والتلاؤم النسبي مع البيئة .

– النموذج Modèle ، وهو « تجسيد » لبُنْيَةٍ ما ، عقلياً أو تقنياً ،

عن طريق المماثلة وتفسير المعطيــات التجريبية والعلاقات بين عناصر هذه البنية .

– **البرنامج** Programme ، وهو مجموع التعليمات « المحفورة » (أي الرمزية) المسجلة في ذاكرة الجهاز « الالكتروني » قبل أن يبــدأ العمليات المطلوبة منه .

– **الفعل الارتجاعي** Retroaction ، وهو جزء من عمليــة « الانتظام الذاتي » .

– **الآلية المؤازرة** Servo - mécanisme (معجم **المورد** لمنير البعلبكي) .

– **الحامل** Support وهو الأداة المادية لنقل « المعلومة » .

● **اللحظة** Moment ، وهي (في الجدلية منذ هيجل) القوة التي تنقلنــا من الفكرة إلى نقيضها . **اللحظة الفاعلة** Moment Actif . **اللحظة الذاتية** Moment Subjectif .

● **الانْسِيَّة** Humanisme (ومنها : إنسيّ Humaniste) : حركــة بدأت منذ عصر النهضة ، أوضح سِماتها الإعلاء من كرامة الانسان والفكر الانساني ، والقول بأن خلاص الانسان بيده وحده . وبهذه الكلمة (التي أخــذ بها معجم كرم) نفرّق بين هذا التيار الفلسفي العام وبين **العلوم الانسانية** أو **علوم الانسان** Sciences Humaines ou Seiences de l'homme .

● **المفــارقة** Transcendance (ومنهــا : **مفــارِق** Transcendant, Transcendantal) وهي السمو على المادة من حيث الجوهر والقيام بالذات (في اللاهوت والفلسفة القديمة) أو على التجربة من حيث الوجود والمعرفة (عند كانط) .

● **الالْيَنَة** Aliénation (ومنها : مُؤَلْيَــن Aliéné) . تعريبٌ اقترحه الاستاذ ميشال هليّل ، ينجينا من مختلف الترجمات العربيــة المستعملة حتى الآن (كالانسلاب والانسلاخ والانخلاع والاغتراب والانفصام ، الخ ...)

التي لا تؤدي أية منها كامل المعاني العديدة التي تُعطي لهذه الكلمة منذ هيجل وفويرباخ وماركس .

● **القياس الاقتصادي** Econométrie

● **التجربة** Expérience . وهي في الماركسية لا تعني « مجرد المحتوى السلبي لوعي الواقع الموضوعي ، بل هي أيضاً تأثير الانسان العملي على هذا الواقع ، في إطار القوانين التي تحكم علاقاتها ، تأثيراً اجتماعياً بالتالي ، تغتني به النظرية والممارسة » (المعجم الفلسفي ، موسكو ١٩٦٧ ، الطبعة الانكليزية). ولذلك تصلح أحياناً كلمة « **المعاناة** » ترجمة لهذا التأثر المتبادل .

ويشتق منها : **تجريبي** Expérimental ، و **تجاربي** Empirique .

ويقابل ذلك : **نظري** أو **تأملي** Spéculatif .

● **الاسقاط** Projection . وهو أن يعزو الانسان مدركاته — أو عملياته النفسية المكبوتة — إلى العالم الخارجي (مع تفاسير متعددة لذلك باختلاف المدارس) .

● **الرسم الخيالي** أو **التخطيط المتخيّل** Schéma . وهو منذ كانط يعني « طريقة كلية لتصور المقولات على نحوٍ حسي » . ويستخدم الآن أيضاً بمعنى التبسيط « المعتقدي » الذي يبتر الواقع الحي .

● **المعنى المجرد** أو **المفهوم** Concept هو الماهية المجردة عن المادة وأعراضها ، سواء أكان « **أولياً** » أو « **قبلياً** » a Priori أم كان « **بعدياً** » a Posteriori كالقوانين العلمية .

● **الجبرية** Fatalisme **الحتمية** Déterminisme . **الضرورة** Nécessité.

● **الاصطفائية** أو **التخيرية** Ecléctisme . **التلفيقية** Syncrétisme (ولا سيما في الأفلاطونية الجديدة) .

● **الانعكاس** Reflet . وهو منقول هنا من معناه « **الفيزيائي** » في الضوء إلى معنى الدلالة السلبية .

● الموضوع Objet (في مقـــابلة : الذات Sujet) . المَوْضَعَة و التَمَوْضُع Objectivation .

الدالّة Fonction وهي (في المنطق الصوري كما في الرياضيات) ما يتغير بتغير سواه ويتعيَّن بتعيُّنه .

● التركيب (أو الجمعية في اقتراح منير البعلبكي) Synthèse . تركيبي Synthétique ويقابله تحليلي Analytique .

● السفسطائية Sophistique .

● العقل Raison . عقلاني Rationnel . عقلانية Rationalisme . لا عقلانية Irrationalisme .

● المثال (ج : مُثُل) Archétype و Idée . المثالية Idéalisme . وتقابلهـــا المادية Matérialisme) الجدلية Dialectique و التاريخية Historique) .

● التمثيل Assimilation .

● نظام ، منظومة : انظومة Système . النظام أيضاً (بمعنى اطراد النظام وشكله) Ordre .

● الماهية Essence . الهوية Identité . الجوهر Substance .

● جماة ، كلية ، كُلّ Totalité .

● الاستنباط Déduction . الاسترجاع (الارجـــاع ، الردّ) Réduction . الاستدلال Inférence . الاستقطاب Extrapolation .

● الاستنباط المتواطىء Déduction univoque .

● التناقض Contradiction . التعارض ، التقابل Opposition .

● المحمول Attribut . وهو صفة الجوهر ، والمؤلف يستعمله دائماً بمعنى صفات الله .

● اللاأدرية Agnosticisme . وتقابلها الغُنوصية Gnosticisme . غُنوصَويّ Gnoséologique .

● مُقوِّم ، مكوِّن Constituant . متقوِّم ، متكوِّن Constitué .

● المقولة Catégorie . المصادرة Postulat . صادر على Postuler .

● البنية Structure البُنْيويّة (أو المذهب البُنْيوي) Structuralisme .

● الذرائعية Pragmatisme .

● الشيء بذاته L'En - soi . التشيؤ Réification . شيئي Chosiste .

● المتناهي Fini . اللامتناهي Infini .

● الكثرة (أو التعدد) Pluralité . الكَثْرَويّة Pluralisme .

● الوجود Existence . الوجود ، الكون ، الكينونة ، الكائن Etre . الفعل Acte .

● العدد الذهبي Nombre d'or وهو العدد (١٫٦١٨) الذي كانوا يعتبرون أنه يؤلف النسبة الجمالية المثالية .

● مدرسة الشكل (في علم النفس)

« Gestaltt » ou Psychologie de la forme

● نظرية الزُمَر (في الرياضيات) Théorie des groupes .

● محسوس ، حسي ، عيني Concret .

● سكوني Statique .

● كيفي Qualitatif .

● إعمالي Opérationnel .

● متماثل الشكل Isomorphe ، متزامن Synchronique ، متخالف Diachronique .

● التصعيد (في علم التحليل النفسي) Sublimation . الارتداد Régression .

● الزمانية Temporalité . التاريخية Historicité .

● الجوّانية Intériorité . البرّانية Extériorité .

● الصورية Formalisme الاسمية Nominalisme النقدية Criticisme .

● الأخلاق الفَرَضية Monale de L'Intention .

● الألفيّون Les Millénaristes طائفة من المسيحيين يعتقدون أن المسيح سيعود إلى الظهور على الأرض فيحكمها ألف عام .

● الغير Autrui . النظر Le Regard ، من مصطلحات « سارتر » .

● مناط (أساس ، سند) Fondement .

● الاحادية المطلقة (أو التصورية) Solipsisme : عشق الذات لدى كانط ، أو هو القول بأن الفكر لا يدرك إلا تصوراته ، والأنا وحده هو الموجود .

● التضايف Corrélation . وهو أن يكون كل من الأمرين شرطاً للآخر .

● المعنى البسيط Présentation ..

● الازدواج (أو الثنائية) Dédoublement .

● الموسوعيون Les Encyclopédistes ، اسم يطلق على مؤلفي « الموسوعة الكبرى » في القرن الثامن عشر في فرنسا ، وأشهرهم « ديدرو » .

● وثنية السلعة (عند ماركس) Fetichisme de la Marchandise .

● الزينونية Stoïcisme .

● المونادية Monadisme, Monadologie . مدرسة (يمثلها ليبنتز) تقول بأن الكون مؤلف من جواهر روحية بسيطة (مونادات) ، في كل منها خلاصة الوجود كله .

● الماوراء (أي العالم الآخر) L'Au - delà .

● الظاهرية Docetisme . هرطقة ترجع إلى القرون المسيحية الأولى ، يقول بها بعض « المانويين » و « الغنوصيين » ، وترى أن جسد المسيح كانسان لم يكن حقيقياً ، بل كان ظاهرياً متوهماً .

● الطُهْريّون Cathares . اسم تشترك فيه بضع طوائف من « الهراطقة » المسيحيين في القرون الوسطى ، يتطلعون إلى تطهير النفس عن طريق القشف وبساطة الحياة .

● الكاليون Intégristes ، فئة من الكاثوليكيين ترى أن المسيحية — عقيدةً وموقفاً اجتماعياً — دينٌ كامل متكامل لا تجوز مُواءَمَتُه مع ظروف المجتمع الحديث .

● الاستقلال الذاتي Autonomie . الاكراه Heteronomie .

● الحلول ، المحايثة Immanence .

● الحلول ، التأنس ، التجسُّد (التقمص) Incarnation الامتصاخ Desincarnation .

● التأنيس Humanisation .

● الدليل الوجودي Preuve Antologique . وهو يقول إنه يكفي إثباتاً لوجود الله أن لدينا فكرة عنه .

● الغائية Telcologie ، الاعتقاد بأن كل شيء يتحرك نحو غاية يحققها . وبعض اللاهوتين يرون في ذلك « دليلاً غائياً » على وجود الله .

● الاسطورة Mythe .

● وليمة المؤمنين Agape (وهي كلمة من أصل يوناني معناها الحب) . كانت هذه الوليمة أيام المسيحية الأولى عشاءً مشتركاً يتناوله المؤمنون معاً استذكاراً للعشاء المقدس ، وفي نهايتها كانوا يتبادلون قبلة السلام . على أن

الكنيسة لم تلبث أن حرمت « ولائم المحبة » هذه بعد أن انحرفت عن غايتهـا الروحية .

● الروحية Spiritualité ظواهر الروح

Phénomcnologie de l'Esprit

● الصورة الاولية Image Primordiale .

● الكُلّي L'Universcl .

● علم اللغات البُنْيوي Linguistique structurale .

● السُريالية Surréalisme ، تعريب أصبح شائعاً لهذا المذهب الأدبي الفرنسي ، الداعي إلى التحرر من قيود الواقع والمنطق والتقاليد . وقد انتقل اتجاهه إلى الفن والفلسفة والسياسة . وأبرز ممثليه : « رامبو » و « آبولينـير » و « آراغون » و « ايلوار » .

● الضواري Les Fauves. (ومذهبهم يدعى Fauvisme) مجموعة من الرسامين الفرنسيين في النصف الأول من القرن العشرين ، جاء اتجاههم ثورة على المدرسة « التأثرية » (أو الانطباعية) وأخذوا بمـا يسمونه « الطبيعوية الذهنية بدلاً من الطبيعوية البصرية » وأبرز زعمائهم « هنري ماتيس » .

● المشيئوية أو الارادية Volontarisme .

● الجَماليّة Esthetique ، كلمة موحّدة اقترح استعمالها بديلاً من « الاستاطيق » ومن التراجم الأخرى المتعددة الكلمات . وهي في الوقت نفسه تصلح صفةً للأشياء وللمشاعر .

على هامش الترجمة

« ان الجزائري ذا الثقافة الاسلامية يستطيع أن يصل إلى الاشتراكية العلمية بَدْءاً من منطلقاتٍ أخرى غير سبل هيجل أو ريكاردو أو سان سيمون. فلقد كانت له هو الآخر اشتراكيتُه الطوباوية ممثلةً في حركة القرامطة ، وكان له ميراثه العقلاني والجَدَلي ممثلاً في ابن رشد ، وكان لديه مبشّرٌ بالمادية التاريخية في شخص ابن خلدون . وهو على هذا التراث يستطيع أن يقيم اشتراكيته العلمية » .

هذا النص المقتطف من الكتاب الذي بين يديك ليس تلخيصاً لفكرته ولا هو أهمُّ ما فيه . ولكنه في نظري يستحق هذا الإبراز لأكثر من سبب .

وأول هذه الأسباب أن المؤلف – باختياره من بين شعوب العالم الثالث هذا المثال العربي ، وإعلانِه أنه بتراثه الثقافي الخاص مؤهل للوصول إلى « اشتراكية علمية » عربية ، فلا تُتّهم بالهرطقة وإن لم تكن « ماركسية لينينية » – يأتي بالجواب الحاسم حلاً للجدل اللفظي الذي احتدم طويلاً بين مثقفينا التقدميين ، (ولأغراض سياسية في الواقع لا عقائدية ولا علمية) حول الاشتراكية التي تأخذ بها بعض أقطارنا وهل تكون « اشتراكية عربية » أم « طريقاً عربياً إلى الاشتراكية » . ان مجرد القول العلمي بأن النظام الاجتماعي والسياسي لبلدٍ ما مَرهونٌ بالظروف الموضوعية الراهنة والموروثة (دون أن يقال إنه حصيلةٌ لها) يستتبع أن تكون هناك اشتراكياتٌ مختلفة ، تكون « علمية » حقاً بقدر ما

تنسجم في تغايُرها مع تغايُر ظروفها البيئية . ولذلك يصح القول – مثلاً – ان « اللينينية – الستالينية » لم تطبَّق في روسيا العقيدة الماركسية بقدر ما دمغت هذه العقيدة فيها بميسَم التراث القيصري . ومثل هذا القول ينطبق على بلدان وأنظمة أخرى كثيرة ...

ويتصل بهذا سبب آخر ، هو أن المؤلف – وإن كان طبيعياً ومؤسفاً معاً أنه في بحثه الفلسفي هذا عن الماركسية لم يعرضْ لمسائل القومية والأمة – قد طرح بمثاله هذا قضية القومية العربية وعنصر تراث القيَم الاسلامية فيها طرحاً غير مباشر ، وكأنه أمرٌ مسلَّمٌ به من وجهة النظر الماركسية . ولعلَّ من الأصح أن نقول : كأمرٍ تكسب الماركسية كسباً كبيراً إذا هي بلغت من النضج والانفتاح درجة التسليم به والاغتناء بميراثه ، بعد أن ظلت دهراً طويلاً – باسم « عالمية البروليتاريا » التي لم تتحقق – تقيم حاجزاً ضعيفاً بينها وبين الواقع القومي ، و – باسم العلم – تقيم حاجزاً صفيقاً بينها وبين الشعور الديني وانعكاساته الحضارية .

وهذا يقودنا إلى السبب الثالث – والرئيسي في مجال بحثنا هنا – وهو أن ما في النص الذي أوردتُه من استعداد لقبول اشتراكية «علمية» غير ماركسية ، صادرٍ عن واحدٍ من أبرز فلاسفة الماركسية اليوم ، يعطي القارىء العربي صورةً عن مدى جدّية التطور الذي يمر به الفكر الماركسيّ في هذه الحقبة ، ولا سيا في البلدان المتقدمة التي لم تنتصر فيها الاشتراكية بعد ، حيث لا تحول دونَه دواعي الاحتفاظ بالسلطة ... وهذا التطور هو الكسب الضخم حقاً ، والذي يحقّ لنا أن نأمل مزيداً من ضخامته . وهو أيضاً كسبٌ عربي ، أو يمكن أن يكون كذلك ، لأننا إذا وعيناه – ونحن ، في بداية مسعانا الجديد للخروج من القاع ، مَدعوون للانتفاع بتجارب الآخرين، وأفكارهم قبل صياغة حياتنا الجديدة – فلن نجد أنفسنا (بعد تحررنا من العقلية العشائرية والطائفية والسحرية والسلطوّية التي قادتنا إلى كوارث عديدة لا تنحصر كلها

في « النكسة ») مكرَهين على الاختيار الوحيد بين نار الاستغلال الرأسمالي باسم حرية الفرد وبين صقيع الطغيان الفئوي باسم مصلحة الجماعة . بل ستكون مسؤولية المثقفين العرب بالذات—في هذه المرحلة ، وتأسيساً محتوماً على المنطلَق القوميّ الوحدويّ الذي لا بديلَ له من التجزئة ولا من الأمية — ان يفتحوا أبواب الحاضر العربي ، الفاسد الهواء ، على الهواء النقيّ الذي يحمل بوادرَه عَطاءُ الفكر العالميّ غير المتزمت تحت شعار الحوار .

*

ذلك ان هذا « الحوار » هو الراية التي يرفعها « روجيه غارودي » منذ سنوات عديدة : منذ أيقظته من غفوته « الستالينية » فضيحة «البيان السري» الذي ألقاه « نيكيتا خروتشيف » عام ١٩٥٦ ، فجعلته — كما قال عن نفسه وعن بعض زملائه في مقدمته لهذا الكتاب — لا يجحد ولاءه السابق للماركسية لأنه « لا يعود عن النور » بل « ينطلق إلى البحث عن مَلاذٍ ليَقينه من جديد.. فَعَل ذلك لا عن تصميم بألا يؤمن بشيء بعد الآن ، بل عن تصميمٍ بألا يؤمن بعد الآن إلا وعيونه مُفتَّحة » . ولم يكن أمامه من سبيل إلى هذه « العيون المفتّحة » إلا النقد الذاتي أولاً ، لمسؤولياته الخاصة وللقالب القيصري الذي تجمدتْ فيه الفلسفة الماركسية ، وإلا النظر الايجابي الواعي إلى ما لدى «الآخرين» من جديدٍ جديرٍ بالنقاش . كانت نواميس « البابَوية الستالينية » قد أصدرت مراسيمَ تحريمية بتهمة « البورجوازية » أو « الرجعية » أو « الانحطاط » . لم يكن من سبيل الى « العيون المفتّحة » إلا الحوار .

ومنذ ١٩٥٦ نرى « روجيه غارودي » في حوارٍ لا ينقطع . حوارٍ لا مع خصومه الفكريين والسياسيين على الضفة الاخرى فحسب ، بل ايضاً مع من يمثلون خصومةَ ماضيه لحاضره : مع « الماركسيين الرسميين » اولئك الذين لا يبرحون حتى الآن — بدعوى واجب الولاء الحزبي — يُخضعون عقولهم لتعاليم

كنيستهم الرسمية ، في وقتٍ أصبح من الواضح فيه – بعد حوالي مئة عام من وفاة ماركس وخمسين عاماً من « ثورة اكتوبر » نُصبَ فيها عَلَمُ لينين على كوكب الزهرة – ان العالم قـد شهد من التطورات الجذرية في مجالات التنظيم الاجتماعي والحركات التحررية وتقـــدم المعارف ما يفرض على الماركسيين أن يعيدوا النظر في كل التعاليم التي كانت لهـــا لديهم قدسيّة المسلّمات والأقاليم . ولذلك يبدو المؤلف أحياناً أرأف بخصومــه المسيحيين والوجوديين منه ببعض الشيوعيين ، ولا سيا بالاستاذ « آلتوسر » زميـــله في عضوية المكتب السياسي للحزب الشيوعي الفرنسي .

والحوار مع الآخرين يقتضي بالطبـع – أولاً – أن يكون هنالك اختلاف محدد ، ولكنه ايضاً يفترض القناعـــة المسبقة بأن أيّاً من المتحاورين لا يمتلك الحقيقة المطلقة ، وبالتالي يفترض الانفتاحَ الذهنيّ المستعد لاحترام آراء الآخرين والتعايش معها أو لإغناء النظرية بها ما دامت لا تتناقض مع ما هو أساسيّ في هذه النظرية . فلسنا هنا إذن أمام « مراجعةٍ » للماركسية ، بل أمام « عودة إلى الينابيـع » ، عودة إلى أبسط صور « الماركسية الحيّة » تلك التي يلخّص المؤلف أسسها في نقـــاطٍ ثلاثٍ فحسب : « الجدلية » و « التاريخيـــة » و« الممارسة » ، والتي يرى فيها – على خلاف العديد من صيغها « الستالينية » أو «المادية» التي أحلّت الحزبَ محلّ الشعب ، وجعلت من زعيمه الربّ الأعلى ، مصدرَ الحكمة والمالك الأوحد للحقيقة المنزلة – « دعوةً إلى التواضع » ، لأنها قائمةٌ على الايمان العميق بالانسان وقدرته على الخلق الحر وعلى الاستزادة من إنسانيته ، وهي بالتالي - وهذا ما يهدف الكتاب في الأساس إلى التدليل عليه– « تحمل في ذاتها ، في مبدئها ذاته ، إمكاناتٍ غير متناهية للنّماءِ والتجدد ، تفسح لها في كل لحظةٍ من التاريخ سبيل استيعاب مـــا للفكر والعمل من ظروف جديدة » .

هذه « الامكانات غير المتناهية للنّماءِ والتجدد » – التي لا يمكن في الواقع أن

تتوفر للماركسية إلا إذا عدنا إلى اعتبارها « دليلَ عمل » فحسب « للحركة الاجتماعية التي يقوم بها الشعب نفسه[1] – استعرضَها المؤلف على الصعيد النظري النقدي في مجالات أربعة : نظرية المعرفة ، والأخلاق ، والدين ، وفلسفة الفن .

وليس غرضي هنا بالطبع – ولا أحسب القارىء يتوقّع مني – أن ألخص هذه الدراسات أو أناقشَ تفاصيل ما عرض له المؤلف فيها من آراء . ما يعنيني هو توكيد نجاح المؤلف في رسم طريق حيٍّ حقاً لتجديد الماركسية عَبْرَ حوارٍ مخلص ، وإن كان يبدو لي أنه بصورة عامة – على هدف إثبات احتمالات التجدد في هذه « الماركسية الحية قد استشهدَ أحياناً بأقوالٍ لماركس (ماركس الشاب بصورة خاصة) لا تخلو آثار ماركس نفسه من نقيضٍ لها . وما كنت لأحتسبَ ذلك عليه (لأنك في الواقع تكاد تجد لدى ماركس سنداً لكل ما تريد إعلانه) لو أنه بَدَأَ بالتدليل على أن هذه النصوص المختارة تمثل وحدها « ما هو أساسيٌ حقاً في الماركسية » كما يبدو لي أنه ، في مجال الحوار مع بعض الأديان ومع المدارس الفكرية الأخرى ، أخذَها أحياناً بحرفيّة ضيقة التفسير ، وباجتزاءٍ غير عادلٍ للنصوص ، كما فعل مع « فرويد » و « ليفي ستروس » . ولعل مصدر هذا الضيق أن الماركسيين لم يجدوا بعدُ ما يعزّيهم عن استمرار سلطان الدين على نفوس الناس ، وأن نظرية التحليل النفسي والمدرسة « البُنْيَوِيّة » (*) في اللغة وعلم الاجتماع هما الآن – ومعهما

---

(١) يقول انجلس : نظريتنا ليست ناموساً إلهياً ، ناموساً يجب حفظه عن ظهر قلب وترديده بصورة آلية ، بل هي دليل للعمل ..، نظرية للنمو ... عرض لمسار التطور المتعدد المراحل ». ثم يهاجم اولئك الاشتراكيين الذين يمنحون ولاءهم للماركسية بوصفها « اقنوم الخلاص الوحيد » « رسالته إلى فلورنس كيلي ، ٢٨ – ١٢ – ١٨٨٦ » . ويقول ماركس في رسالته المشهورة إلى باكونين : « لست أستعمل اصطلاح الاشتراكية العلمية إلا في مقابلة الاشتراكية الطوباوية التي تريد حشو أذهان الشعب بأباطيل جديدة بدلاً من جعل العلم قاصراً على معرفة الحركة الاجتماعية التي يقوم بها الشعب نفسه .

« السّبْرانيّة » (*) – أكثر المذاهب الفكرية المعاصرة أهليـــةً لاستكمال قصور الماركسية (بإلحاحها على أولوية العامــل الاجتماعي) عن تفسير بعض ظواهر السلوك البشري وعن الاعترافِ العادل بدور الفرد الحر المسؤول، وبالتالي كانت هاتان المدرستان مرشحتين لاسقاط دعوى « شمولية » الماركسية كتفسيرٍ للانسان وللعالم ، وإن كانتا هما أيضاً تنزلقان أحياناً إلى ادعاء مثل هذا الشمول . ولقد استطاعت « ماركسية القرن العشرين » – على الأقل في الصيغة النظرية التي بطرحها المؤلف – أن تعالج كثيراً من جوانب القصور الذي أشرتُ إليه عن طريق الإلحاح على الدور الإيجابي للذاتية ، وتكرار القول بأن الوعي والفعل تجاوزٌ للوجود ، وان الانسان إنما يخلق نفسه لأنه أكثر كثيراً من حصيلة الظروف التي أوجدته ، وأن غرض الاشتراكية الماركسية بالذات – بجدليّتها واصرارها على وحدة النظر والممارسة – هو ان تجعل من كل إنسانٍ إنساناً حقاً ، أي خالقاً بدوره .

فإذا صحت هذه الصورة التي يُغنّي بها المؤلف « الماركسية الحية » على ضوء التاريخ المعاصر ، فسيكون قد نجح في أن يصوغ منهـــا أساس « إنسِيّة » جديدة ، فلسفةٍ جديدة للانسان منطلقة من الإنسان نفسه ، من خصب تنوّعه الذي لا قيمةً لوحدة المجتمع والانسانية إلا به ، ومن إيمانه العميق بالمطلَق وتطلّعه الدائب الى الكمال أياً كان مبلغُ النسبية في طاقاته ومبلغ الضعف أمام التجربة في مناقبه .

... بشرطٍ أساسي : وهو أن تُستكمل هذه الفلسفة « الإنسيّة » بصيغة جديدة لعلاقات الفرد بالمجتمع ، ولمعنى الدولة ، بصيغة جديدة – نظريـــة وعملية – للديمقراطية والحرية .

والمؤلف لم يكد يلمس هذا الجانب الأساسي إلا بصورة عارضةٍ واجفة . فتَحَ بابَه أكثر من مرة ، ولكنه ظل دائماً حريصاً على عدم ولوجه .

والديمقراطية – وأنا بشأنها أرفض اللفظيات التي يغرقنا بها بعض

« التقدميين » بذريعة المثالب الفعلية للديمقراطية البورجوازية ـ ليس لها إلا باب ٌ واحد . هو الحوار نفسه ، هو التعدد والحوار بين المتعددين . وهذا وحد ـ أيا كانت الفلسفة التي ننطلق منها ـ معيارُ صدقِ إيماننا بالانسان . كما أن « النكسة » التي انزلقنا إليها بكل أنظمتنا « الطليعية » تجعل عودتنا اليـــه ـ كالعودة إلى الوحيدة ـ قضيةَ حياة أو موت .

و « روجيه غارودي » دعا الى التعدد في العلوم حين مَجّد « اللحظة (*) الفاعلة في المعرفة » وحين قال بضرورة اضطراع الفرضيات كـــما نصل إلى نظريات موحدة ، « أوسع أفقاً مما لم يكن قَبلُ ـ في التصورات التي انطلقنا منها ـ إلا حقائق جزئية ، كلٌ منها ذات نظرة جانبية » . وكان نتيجةً طبيعيةً لذلك أن شجب « الحكمة » الستالينية التي أغلقت الباب طويلاً دون العلوم « البورجوازية » التي تخالف « الناموس » الرسمي .

وهو قد فعل مثل ذلك في الفن ، فشجب « الواقعية الاشتراكية » معلنـاً أن « الاعتراف بالدور الخلاق للفن يقودنا إلى أن نتمنى – لا أن نقبل فحسب – كثرةً خصبةً في مدارس الفن وأساليبه » .

وفعل مثل ذلك في الأخلاق ، رافضـــاً أبويّة « التسامح » ، واجداً في التفاعل الحرّ علاجاً لمرض « الألـْيَنـَة » (*) الذي بَنَت الماركسية « الحيّة » أكثر دعوتها على تحرير الانسان منه .

ولكن « غارودي » ، حين اكتشف « الدور الفاعل للوعي » ، خصّ به « الحزب الثوري » الواحد ، فحجب هذا الدور عن « القطيع » وقصره على « الطليعة الثورية » ، طليعة « المثقفين » – البورجوازيين الصغار بالضرورة أياً كان لون ثيابهم – الذين يتحدثون باسم « البروليتاريا » (أو يخترعونها حين لا تكون موجودة) ويتحكمون بها إذ يحكمون باسمها. وهذه ليست «الماركسية الحيّة » ، بل هي نظرية لينين ، القائلة بحتمية الحاجـــة الى وساطـة هؤلاء « المثقفين الثوريين الاشتراكيين » كطبقة فوق الطبقات ، محتكرة للقيادة

مطلقة السلطة ، لأن الطبقة العاملة لو تركت وشأنها لما استطاعت الوصول إلى أكثر من الوعي النقابي » [1] . وهي نفسها النظرية السائدة حتى الآن كأنهـــا الحقيقة المنزلة ، بل هي قد تطورت حتى خلقت لدى الخصوم والأنصار معاً قناعةً بأن « بناء الاشتراكية » متلازم مع طغيان « الطليعة الواعية » وسلطتها المسلحة . وليس يكفي أبداً ، في إسباغ الماركسية على هذه النظرية وتطبيقاتها ، أن يشجب المؤلف ارهاب العهد الستاليني . كجريمة ضد الاشتراكية ، وخرق لقواعد الديمقراطية في الحزب وفي السلطة » .

أما « الماركسية الحية » حقاً ، ماركسية الحوار ، فنجدها في « البيـــان الشيوعي » (١٨٤٨) ، حيث لا ينفك ماركس وأنجلس يتحدثان عن «الأحزاب العمالية المتعددة » ويشيران الى أن « الشيوعيين يؤلفون فئةً فحسب من الحركة العمالية » وان هدفهم المباشر هو نفس هدف كل الأحزاب البروليتارية الأخرى» وأنهم « لا يؤلفون حزباً متميزاً متعارضاً معها » .

فكيف إذن وقف المؤلف من « الماركسية الحيّة » عند منتصف الطريق ؟ كيف لم يبلغ بفلسفته « الإنسية » إلى نهايتها المنطقيـــة ، نهاية الدعـــوة إلى الديمقراطية التقدمية القائمة على تعدد الأحزاب وحق الأكثرية في الحكم وحق الأقلية في النقد والمعارضة في إطار النظام الاشتراكي ؟ كيف فاتـه أن الشرط الأول لأية « إنسيّة » حقيقية هي قبول الرهان الأكبر : رهان التحرك المتوازن على صراطٍ يوائم بين مبادرة الفرد الحرة وبين مسؤوليته تجاه المجتمع ؟ كيف لم يَرَ أن « التعدد » الخلاّق في الأخلاق والعلم والفن سيكون أكثر خلقاً إنسانياً في علاقات السلطة وأنه الضمانة الوحيدة ضد التسلط ؟

في رأيي أن هذا القصور يرجع على الأقل الى ثلاثة أسباب :

---

(١) في كتابه : «ما العمل ؟» . أنظر رد الشيوعيين أنفسهم على هذه النظرية الديكتاتورية القيصرية ، في كتاب « الدولة الاشتراكية » تأليف جماعة « جان درو » ، الذي ترجمته ونشرته دار الطليعة (بيروت ، ١٩٦٧) .

السبب الأول أن « الماركسية الحية » ، وإن كانت دعوة إلى الاشتراكية الثورية من أجل قيام« ديكتاتورية البروليتاريا الديمقراطية » في البلدان المتقدمة صناعياً ، لا تتضمن أية « وصفة » واضحة ومنهجية ، صالحة للتطبيق في النظام الاشتراكي الذي تدعو إلى قيامه . فأنت في مؤلفات ماركس وأنجلس تنتقل معهما مباشرةً من مرحلة « انتصار الثورة » إلى مرحلة « اضمحلال الدولة » ولذلك كان «ريمون آرون» على حق ٍ حين قال ان «الاشتراكية العلمية هي أولاً وقبل كل شيء نظرية (نقدية) للرأسمالية .. مذهب تفتش فيه عبثاً عن وصف تفصيلي للنظام الذي يفترض أن يعقب النظام الرأسمالي » [1] . على أن « روجيه غارودي » تعثّر في الواقع بمثل هذه المتاهة نفسها في مجال آخر هو مجال الفن ، حيث لم يقم مؤسسا الماركسية ايضاً بأية صياغة منهجية للمبادىء الجمالية ، « فكل ما يمكن العثور عليه في كتاباتهما أحكامٌ خاصة على هـــذا الأثر الفني أو ذاك ، تتخلّلها بعض الملاحظات المتصلة بالطريقة . وهذه عناصر ثمينة ، ولكنّ وضعها الواحـد إلى جانب الآخر لا يكفي لتأليف فلسفة ماركسية للجمال » ونحن نراه مع ذلك ، وربما بفضل ذلك ، لم يعجز عن أن يقدم لنا منطلقاً لفلسفة جماليـــة تتسق مع الخط العام للماركسية وتسير على هديها . وكان بوسعه لو أراد أن يقوم بالجهـــد نفسه لوضع نظرية « كَنْشَرَويّة »(*) عن « الثورة والدولة ».

أما السبب الثاني فهو أن المؤلف نفسه عضو بارز في المكتب السياسي للحزب الشيوعي الفرنسي كما سبق القول ، ومن العسير أن نتصوره – مهما بلغت بـــه الموضوعية الفكرية المجردة – متحرراً من هذا الالتزام ومايفرضه من « تعقـُّل ٍ » سياسي عملي يُجنـِّبه الانزلاق الى الرأي المستقل في ميدان وثيق الصلة بحاضر حزبه ومستقبله .

ويبقى السبب الثالث ، وهو الاكثر أهمية : ان لينين في الواقع – على الأقل

---

(١) في كتاب : « من ماركس الى ماوتسي تونغ : مائة عام من الدولية الماركسية » . (١٩٦٦) .

منذ ١٩٠٢ – ليس امتداداً لماركس الا بنفس المعنى الذي يقول فيه ماركس ان « الاشتراكية تنضج في رحم النظام الرأسمالي » . ولئن كان لينين حتى نهاية القرن التاسع عشر يحمل في أفكاره النظرية صورة « اشتراكية ديمقراطية » من ماركس ، مع بدايات من التخلي عن « المادية التاريخية » وحتمية قوانينها ، فهو منذ « **ما العمل ؟** » (وربما باستثناء اقترابه الاوضح نحو انجلس في « **المادية والنقدية التجاربية** ») يحمل في تفكيره الثوري « الاداري » و « الطليعي » – بصرف النظر عن عبقريته الفلسفية والقيادية – كل البذور التي أنضجها جنون العظمة لدى ستالين وآراؤه الدامية عن « تفاقم الصراع الطبقي في ظل دكتاتورية البروليتاريا » . ولذلك كانت أية عودة حقيقية فعلية إلى « الماركسية الحية » – ولو صدم ذلك قرّاءَ المطوّلات الدعائية – تعني بالضرورة إسقاط « اللينينية » من تعبير « الماركسية–اللينينية » المتناقض الحدّين . تعني الخروجَ على لينين في كل نظراته عن « **الثورة والدولة** » وكل مواقفه العملية بشأن « الصيغة المرحلية الاضطرارية » التي اتخذتها « دكتاتورية البروليتاريا » على يديه . والخروج على لينين « زندقة » لا يجرؤ عليها اليوم « روجيه غارودي » ولا أحد سواه من الشيوعيين . ولو أنت أكرهتهم على الخيار لاختاروا الخروج على ماركس لا عليه : فماركس ليس إلا المؤسس النظري للاشتراكية العلمية ، أما لينين فهو أبو السلطة الشيوعية ورائدها . والشيوعيون ينطلقون من أولوية الاقتصاد نظرياً فحسب ، أما عملياً فالسلطة السياسية وحدها منطلقهم ومُنتَهاهم .

*

أياً كان الأمر ، وبرغم هذا القصور العملي على هامش المحاولة النظرية ، يظل كتاب « **ماركسية القرن العشرين** » خطوةً رائدةً هامةً على طريق الحوار المفتوح ، طريق تحرير البشر من « الايديولوجيات » الشمولية التي تزعم تفسير الانسان والطبيعة تفسيراً أحادياً نهائياً يفرض غيبيّةً جديدةً باسم العلم ،

وتحريرهم من الانظمة الشمولية التي تنسب نفسها إلى هذه « الايديولوجيات » ، وطريق النزول بالبشر إلى مستوى التلاقي بالحوار على صعيد العلم ، نزولاً يرتفع بالإنسان ويجعله أكثر إنسانية .

ويزيد من أهميـــة هذه الخطوة ومثيلاتها أنها لا تبقى حبيسة البحث « الأكاديميّ » ، بل هي في الوقت نفسه تقدم البرهان على تجاوز الاشتراكيـــة مرحلة أمراض الطفولة بتعبيرها عن الرغبة العملية في الحـــوار وبدفعها هذه الرغبة إلى أمام . ولئن كان « طريق الحوار » هذا لم ينفتح بعد عملياً على صعيد حرية الرأي ومشاركة المواطنين في السلطة (باستثناء بدايات جَنينية في بعض دول أوروبا الشرقية) فهو دون ريب قد اجتاز شوطاً لا بأس به على صعيد حرية البحث العلمي والخلق الفني ، وحتى على صعيد تطبيق مبدأ « ما لله ومـــا لمار كس لماركس » في تعايش الكنيسة والسلطة الاشتراكية العلمانية ، وإن كان أنصار السلبية الأحادية المتزمتة لا يزالون أكثر قوة [1] . ويجب أن يضاف إلى هذا التقدم ظاهرة لا بدّ أن يكون لها أثرها التدريجي الهامشي على تطورات الأوضاع في داخل الأنظمة الشيوعية ، وهي أن الأحزاب الشيوعية (المناصرة لموسكو على الأقل) في الأكثرية الكبرى من دول الغرب قد أعلنت الآن اختيارها الصريح للطريق « البرلماني » إلى الاشتراكيـــة (وإن كان يتراءى أن هذه الظاهرة كانت حتى الآن سلبية الهدف والأثر في بلدان أمريكا اللاتينية) .

ولا ريب أن على العرب أن يتفكروا في كل هذا الحوار على طريق

---

(١) واجع ، كمثال على استمرار هذه السلبية ، « المعجم الفلسفي » المكتوب من وجهة النظر الشيوعية (موسكو ١٩٦٧) ، حيث لا يزال « الدين أفيون الشعوب » ، وحيث لا تعرف عن الاسلام مثلاً إلا أنه « يبرر الظلم الاجتماعي ويصد الناس عن الكفاح الثوري ويدفعهم إلى انتظار بَليدٍ للسعادة في الآخرة ». ان الفرق كبير جداً بين هذا الهراء الفلسفي (الذي لا يميز بين الثورة الحضارية التي مثلها الاسلام وبين وضع المسلمين في عهود الانحطاط الممتدة حتى الآن) وبين النص الذي نقلته عن الأستاذ « غارودي » في بداية هذه المقدمة .

« الإنسية » الجديدة ، عالم يُغنون بـه إنسانيتهم ويسهمون في تطويره وفي صياغة البُعد الديمقراطي الاجتماعي فيه . فذلك أجدى عليهم كثيراً من التيه البليد بين الشعارات ، ومن الخَبال الذليل أمام النكسات . إن أول شروط حق الشعوب بالبقاء والكرامة في عصر القوة هو أن تَعيَ فعلاً إنسانيتَها وتؤمن بها ، وحينئذ فقط تستطيع ، ويحقّ لها ، أن تدافع عنها تجاه الآخرين ولو بأظافر الوحوش .

القاهرة في ١٩٦٧/١٠/٢٢ نزيه الحكيم

« لهذا لا أتوقع لنفسي عودة ،
فلست من الذين يعودون عن
النور » .

بابلو نيرودا

[ذكريات الجزيرة السوداء]

مقدمة

أشقُّ الأمور ليس دائماً أن نحل المعضلات ، بل هو — أحياناً — أن نطرحها .

وفي هذا الثلث الأخير من القرن العشرين يتسارع نموّ العلاقات الانسانية ، ومعارف البشر وطاقاتهم ، على صورة تغيرت معها « المعطيات » القديمة لمشكلاتنا تغيُّراً جذرياً .

وليس من فنٍّ للتفكير وَسَطَ دوّامة الطوفان .

لذلك ينبغي لنا ، كما قال الأب « ديتريش بنهوفر » عام ١٩٤٤ ، « أن نجازف بقول أشياء معرّضة للنقض ، شريطة أن يكون في هذا إثارةٌ لقضايانا الحيوية » .

وهذا التفكير في الجوهريّ يحتاج اليه الماركسيون بصورة خاصة ، وبالذات لأن الماركسية ليست فلسفةً من جملة الفلسفات ، بل هي اجتيازُ الوعي لحركة التاريخ العميقة ، والتطلّع الطَموحُ — تطَلّعُ « بروميثيوس » — إلى الأخذ بزمام الصيرورة وإلى بناء المستقبل على وعي . ان الماركسية هي خطّ اتجاه القرن الذي نعيش فيه ، وهي لذلك تفرض على كل ماركسي مسؤولية شخصية .

ولقد أتت الماركسية بالبيّنات على خصوبتها وعلى جدواها المبُدعة ، في العديد من مجالات الممارسة ، فغيّرَت الحياة الاقتصادية والاجتماعية في بلدانٍ

ضخمة ؛ وأتاحت للملايين من البشر - ظلوا مستعبَدين آلافَ السنين - أن يدخلوا عالمَ الحضارة ، وأن ينعموا أخيراً بظروفٍ معاشية إنسانية . فما الذي أصاب الفلسفة الماركسية ، في عالم الطوفان الذي يشهده القرن العشرون ، حتى َغفَتْ كأنها « حسناء الغابة النائمة » مدى خمسٍ وعشرين سنة ؟

لقد انطلقت هذه الفلسفة بمثل انطلاقةِ الجيش إلى حملته ، فاستطاع ماركس وأنجلس أن يُبصّرا الانسان بامكاناته الخلاقة ، وأن يضعا للطبقة العاملة برنامجاً لبناء مجتمعٍ يتيح تفتّح الانسان ، ومَنهجاً هو في وقتٍ معاً خطةُ معركةٍ وطريقة علمية لبناء هذا المجتمع .

وبعد أن بدأت هذه النظرية تُنظّم على مدى العالم نضالَ « البروليتاريا » الطبقي، وتوحي بثقةٍ مطلقةٍ بانتصار الحركة العمالية ، أخذ هذا التيار التجديدي في الفكر والعمل يتخثّر مرةً أولى منذ ١٨٩٠ ، خلال مرحلة النموّ السلمي نسبياً للعالم الرأسمالي ، ويَتَـوَثَّـنُ في « مُعتَقَديّة » (*) انتهازية سرت اليها عدوى الوَضْعية (*) و « العِلْمَوية » (*) السائدة .

ثم بعث « لينين » في الماركسية حياتَها الثورية بوَسيلتين في وقتٍ واحد : أولاهما العودة إلى الأساس باستخلاص جوهر الماركسية ، بوصفها تصوُّراً للعالم يبني اسلوباً منهجياً للمبادرة التاريخية ، وثانيتهما التحليل العلمي لواقع زمانه ، العلمي بالذات لأنه لم يحاولْ أن يُفسّر الأحداث وكأنها مجرد تنفيذٍ لمشروع « سيناريو » كتب قبل خمسين سنة ، بل قصَدَ - على العكس - إلى اكتشاف ما بها من جِدّة .

ففي وجه كل صور المعتقَديّة التي تقود إلى الجبرية التاريخية ، والى « الاقتصادَوِيّة » (*) ، إلى العفوية ، كان لينين يمثّل العودةَ إلى ما في الفكر الماركسي من عمادٍ جوهري وروح حيّة . وقد كتب في مطلع دراسته عن **« القدر التاريخي لنظرية كارل ماركس »** يقول : « جوهر نظرية ماركس إنما هو في أنها ألقت الضوء على دور البروليتاريا التاريخي العالمي ، كصانعةٍ للمجتمع الاشتراكي » .

وفي الرد على كل ما أصيبت به الماركسية من تفاسير تتذرع بالموضوعية لتجعل من التاريخ « العلمي » تاريخاً « جاهزاً » ، المستقبلُ فيه مكتوبٌ منذ الأزل والإنسان غائبٌ عن صُنعه ، كان لينين يؤكد التصوُّر الماركسي حقاً ، تصوُّرَ المبادرة التاريخية .

وقد كتبَ في شباط ١٩٠٧ مقدمةً للطبعة الروسية لرسائل ماركس إلى « كوغلمان » فاستعرضَ فيها إشارات ماركس إلى ثورة ١٨٤٨ ، ثم جَلَدَ بسياطه « أدعياءَ الماركسية الذين يفكرون : كلٌّ هذا لَغْوٌ أخلاقي ، ورومانسيّة ، وافتقارٌ إلى الواقعية » ، فأجابهم : « لا يا سادة ، إنما هو التوحيد بين النظرية الثورية والسياسة الثورية » ، هذا التوحيد الذي لولاه لسقطنا مرةً أخرى ، مع « بليخانوف » و « كاوتسكي » وأمثالهما ، في تصورٍ لما يسمونه « الموضوعية » هو في حقيقته تبريرٌ نظري للانتهازية ». وأضاف يقول: «ليست ماركسية ، تلك النظرية التي تنتقل من تقريرِ واقعٍ موضوعي إلى تبريره كأمرٍ واقع » .

ونرى لينين يقابل بين موقف « بليخانوف » الذي قال بعد الثورة الروسية في كانون الأول ١٩٠٥ : « لم يكن يجب اللجوء إلى السلاح » ، وبين موقف ماركس تجاه « كومون » باريس .

فقَبْلَ ثورة « الكومون » بأكثر من ستة أشهر ، في أيلول ١٨٧٠ ، كان ماركس ، في رسالته التي وجهها إلى « الدوليّة » يحذر العمال الفرنسيين من أوهام الحماس القوميّ التي تدفع إلى القيام بحركة تماثل حركة ١٧٩٢ ، ويبرهن لهم على أن العصيان كان مَيْئوسَ العواقب . ولكن – يقول لينين – حين ابتدأت الانتفاضة في آذار ١٨٧١ ، لم يحاول ماركس « أن يستعليَ على خصومه الذين كانوا على رأس الحركة ، من أنصار برودون وبلانك ... » . لم يقل لهم : أرأيتم ؟ لقد قلت ذلك من قبل . ما كان لكم أن تلجأوا إلى السلاح . « لا ، بل ان ماركس ، في ١٢ نيسان ١٨٧١ ، كتب إلى كوغلمان رسالة بالغة الحماس ،

تستحق أن نعلّقها على الجدار لدى كل شيوعي روسي ولدى كل عامل يحسن القراءة ... رسالة يُمجّد فيها بطولة هؤلاء العمال الباريسيين الذين يقودهم البرودونيون والبلانكيون : « ما أروعَ ما لدى هؤلاء الباريسيين من **مبادرة تاريخية** ومن مقدرة على التضحية ! » ويضيف لينين : « ان ما يضعه ماركس فوق كل اعتبار هو هذه **المبادرة التاريخية** لدى الجماهير ... آه ! كم كانوا سيضحكون من ماركس لو عرفوا ذلك ، « حكماء » الماركسية اليوم و « واقعيّوها »، أولئك الذين يأخذون على روسيا ١٩٠٦–١٩٠٧ رومانسيّتها الثورية !..كم كانوا ، باسم المادية والاقتصادويّة ومحاربة الطوباوية ، سيسخرون من ذلك الذي كان يمجّد محاولةَ غزو السماء ! »

ثم يروي لينين كيف كان ماركس يدرس « تقنيّة »(*) الثورة بحرص بالغ ، وبدلاً من أن يجترّ النُصحَ بعدم اللجوء إلى السلاح ، كما يفعل المعتقَدي « بليخانوف » ، كان يشيرُ بالهجوم قائلاً : « كان ينبغي الهجوم مباشرةً على فرساي » ، وقائلاً بعد ذلك بأيام : « لقد تعجلت اللجنة المركزية للكومون بالتخلي عن سلطاتها المطلقة ». وحين يحدثه « كوغلمان » عن شكوكه ، ويصف الثورة بأنها محاولةٌ لا أملَ وراءها ، ويدعو إلى الواقعية بديلاً من الرومانسية ، يجيبه ماركس في ١٧ نيسان ١٨٧١ : « إن صُنعَ التاريخ سيكون دون ريب أمراً ميسوراً لو كان يمكن أن يَتمّ بعدم خوضنا المعركة إلا حين يكون مؤكداً أن كل الحظوظ إلى جانبنا » .

ان هذا الوعيَ الراهف لما هو أساسيٌ في الماركسية ولما هو جديدٌ في التاريخ هو الذي جعل لينين قادراً على القيام بثورة « اكتوبر » ، هذه الثورة التي ليست – فحسب – بدايةَ الأمل للمضطهدين في العالم كله ، بل هي أيضاً – لدى كل أولئك الذين يَعنيهم المستقبل – أكبر حدثٍ روحي في فجر القرن العشرين .

لقد كان عهد لينين من الخصوبة الثقافية بحيث شهدَ ازدهارَ عددٍ من الآثار

الفنيّة الرائعة ، فشهدت العشرونات أشعار «ألكسندر بلوك» و« ماياكوفسكي » ولوحات « كنديىنسكي » و « ماليفيتش » ، وروايات « غوركي » و « الكسي تولستوي » ، وأفلام « أيزينشتاين » .

والذين بلغوا سنّ الرجولة بين الحربين العالميتين ، وكانت لهم أعينٌ تدرك الجديدَ الذي يولد ، عاشوا في مُناخٍ رائع : مُناخِ كفاحِ البلاشفة وانتصارهم على غزو أربع عشرة دولة ، وملحمة الخطط الخمسية التي جعلت من بلد متخلف اقتصادياً وتقنياً – في مدى سنوات – إحدى الدول الكبرى في العالم ، بعد ذلك – في مواجهة الطوفان النازي – مُناخِ وقوفِ هذا الشعب البطل وحده بينما كانت أوربا كلها قد تَنوَّخَتْ للعبودية ، وإنقاذِه العالمَ في « ستالينغراد » من عودةٍ إلى البربرية القديمة ؛ ثم إعادة تعمير آلاف المدن المخربة ، وأولى الانتصارات الانسانية في غزو الفضاء .

تلك قواعد من الصخر الجَلْمَد من شأنها أن تدعم فكرنا النقدي وأن تضع له حدوده .

وإليها تُضافُ كلُّ الآمال التي ولدتها هذه الحياة الجديدة : الحرب الاسبانية التي جعلت من هذا الشعب طليعة لكل ما تلا من مقاومةٍ وطنية للفاشيّة الهتلرية ، والدور العظيم الذي لعبته الأحزاب الشيوعية في النضال التحرري من النازية ، و « المسيرة الطويلة » والثورة الصينية المظفرة مع انتصاف القرن ، وكوبا – في الطرف الآخر من العالم – يلتقي حماسها الثوري مع الماركسية اللينينية .

وتجاه هذا العالم الجديد الذي كان يولد وينمو ، كان عالمٌ آخر يُحتضَر : فحربُ ١٩١٤ – ١٩١٨ كانت قد هزت الإيمانَ بكثير من القيم ، ومعاهدات فرساي قد خلقت منطلقات جديدة للحرب ، وبين الحربين كانت بشاعة الاستعمار تبلغ ذروتها ، وأزمة ١٩٢٩ تعصف بآخر ما تبقّى من الأوهام معلقاً على نظامٍ اقتصادي يحملُ السلطانَ لقوانين الغابة في عالمٍ حديدي .

هذه الأزمة الشاملة لم يكن من سبيل إلى تخطيها إلا سبيل « حرب شاملة » كان « لودندورف » قد ابتدع فكرتها وكانت الهتلرية التعبير الأكمل لها دون ان تكون التعبيرَ الوحيد : فالتخلي النهائيّ عن كل تمييزٍ بين ما هو مَدَنيّ وما هو عسكري قد وجد بدايتَه في « غرنيقا »[1] ولكنه تأكدَ في « هيروشيا ».

والنظام الرأسمالي ، في أرقى صوره وأغناها وأكثرها قوّة ، صورة الولايات المتحدة الأميركية ، لم ينجح في أن يثبت أهليّتَه لتحقيق الرفاه حتى لشعب واحد دون الأخذ بسياسة التسلح والحرب ، ودون استغلال قارات بأكملها كقارة أمريكا اللاتينية . وهو — من محاكم التفتيش « المكارثية » إلى المذابح العنصرية في « لوس أنجلس » ، ومن غواتيمالا إلى الفيتنام — لم يستطع أن يقدم الدليل على أهليته لتحقيق الديمقراطية .

كنا إذن نحارب الشر المطلق ، فكيف كان لنا ألا نعتقد أن قضيتنا هي قضية الخير المطلق ؟ لذلك استرَحْنا إلى هذه النظرة « المانوية » * للعالم . نرى الشرّ كله في جانب، وفي تصورنا لانحطاطه الشامل ننكر على هذا العالم المتعفّن فعلاً أيّ احتمال بأن تولد فيه أيـة قيمة إنسانية مهما ضؤلت ، وحتى لو كانت قيمةً فنية . ونرى في الجانب الآخر الخيرَ كله ، لا ظلالَ فيه ولا درجات ، وباسم الولاء الحزبيّ نرفض أخذه بأي تمحيصٍ نقدي .

هكذا قَبِلْنا في حماس — حتى دون أن تُفرَضَ علينا — بالمتقَديّة الستالينية .

وكانت هذه الستالينية مركّزةً كلها في عشرين صفحة خاطفة ، يُفترَض فيها أن تضم خلاصةَ كتب الحكمة الفلسفية . وكما كانت هناك تعلّمك « اللاتينية بلا دموع » وأخرى تعلّمك « اليونانية وأنت تضحك » ، كانت هذه الصفحات تضع الفلسفةَ في متناول الجميع وفي ثلاثة دروس . الدرس الأوّل في الأمور

---

(١) مدينة اسبانية دمرها الطيران الالماني خلال الحرب الأهلية (عام ١٩٣٧) ، واستوحى منها « بيكاسو » لوحة مشهورة . (المترجم) .

العامة (الأونطولوجيا) : مبادىء المادية الثلاثة . الدرس الثاني في المنطق : قوانين الجدلية الأربعة . الدرس الثالث في فلسفة التاريخ : المراحل الخمس لصراع الطبقات .

وطوال العهد الذي سيطر عليه هذا الأسلوب من التفكير ، لم يكن هناك من فلسفة ماركسية ، بل هذرٌ « مَدْرَسَويّ »(*) يزعم أن عنده الجواب على كل الأمور دون أن يعرف طبيعتها ، من علم الحياة إلى فلسفة الجمال ، مروراً بالزراعة والكيمياء . وما تَمّ من انتصارات تَحَقّق لا بفضل هذا اللاهوت الجديد بل على رَغمه : في الفيزياء حيث أُخرسَ « الفلاسفة » ليستطيع أن يعمل العلماء ، وفي التَقنيّات حيث كانت الضروراتُ العملية — لحسن الحظ — أقوى من أن تَذلّ لِلعَنَات تلك السفسطة ، كوَصْفِها علم « السِّبْرانية »(*) في بداياته بأنه « علمٌ بورجوازي » . إن هذا النحو من فهم الجدل ، والفلسفة بصورة عامة ، لم يكن عاجزاً عن هداية البحث فحسب ، بل كان أيضاً عائقاً له .

على أن بناء الاشتراكية ظل برغم ذلك مستمراً وفقاً للخطة العامة التي رسمها لينين ، والحياة السياسية [1] لم تضطرب إلا جزئياً بتأثير هذا التنظير الخاطىء ، إذ أن المقتضيات العملية للصراع الطبقي والتقاليد الوطنية لدى « البروليتاريا » في البلدان الأوربية قد دفعت إلى معارك بطولية واضحة الرؤية ، كان لا بدّ لها من التعارض الفعلي مع التبسيط المتقَدّي في نقاطها الرئيسية .

كان لينين ، مثلاً ، قد عَلّمنا أن نضالَ المناضلين نفسه لن يكون له من معنى ولا من أساس يستند إليه لو أن انتصار الاشتراكية كان مضموناً سلفاً بفعل حتميةٍ خارجيةٍ . وكان ، نقضاً لنظريات « الاقتصادَويّة » و « العفوية » ،

---

(١) من الواضح أن المؤلف يشير هنا إلى الحياة السياسية في خارج الاتحاد السوفياتي . (المترجم) .

يُلحّ على أهميّة « اللحظة الذاتية » (*) أي على أهمية عامل الوعي في العمــل الثوري .

وفي الحزب الشيوعي الفرنسي كان الكفاح ضد المعتقَديّة الجبرية ظاهرةً ثابتةً في آثار « موريس توريز » . في ١٩٣٤ قال : « إن تحطيم الرأسمالية ليس بالأمر الحتمي » . وفي ١٩٥٠ قال : « الحرب ليست بالأمر الحتمي » . وقــال عام ١٩٥١ : « البؤس ليس بالأمرِ الحتمي » ، وذلك في معرض دراساته حول الافتقار ، حيث كان يعارض « الاعتقاد بوجود قانون حديدي » وقــدر محتوم يثقل كاهل الطبقة العاملة » . وهذا الموقف هو الذي أتاح له اتخــاذ مبادراته التاريخية الكبرى ، كالجبهة الشعبية ، و « اليــد المبسوطة » نحو المسيحيين ، و « الجبهة الفرنسية » التي تحققت سلامةُ الأخذ بها في المقاومة وفي تحرير فرنسا وانبعاثها .

على أنه يبقى أن الحركة ، إذا هي استطاعت أن تتابع مسيرَتها في المجالات الرئيسية ، فقد دفعت ثمناً لذلك تبديداً رهيباً للوجود الانساني ، إذ أن ربع القرن الذي احتجبتْ خلاله الاصالةُ الماركسية النقدية والعملية ، أي العلمية ، ليقومَ مقامَها تصَوُّرٌ للعالم وللمعرفة أصبحَ مُعتقَدياً ولاهوتيــاً ، ربع القرن هذا كان باهظ التكلفة : ملايين من الحَيَوات .

ان محاكم التفتيش هي بنت المعتقَديّة المتحجّرَة .

ما أن نخرج عن المــوقف الذي لا سبيل أبداً للفصل بين علميّتــه و « إنسيّته » (*) ، لنستريحَ إلى خرافة القــول بحقيقة مطلقة ، علويّة ، مفارقةٍ (*) للبشر الذين يعيشونها ويبدعونها في اليوميّ من تاريخهم ، حتى تنشأ الأساليب السلطوية ، أساليبُ الابادة ، بالحتم ، من ضرورة فرض هذه الحقيقة من أعلى .

والعدوانُ على الديمقراطية في الحزب وفي الدولة ينشأ بالضرورة من هــذا التصور اللاهوتي للعالم وللتطور التاريخي وللفكر البشري .

ولقد حالت الظروف التاريخية طويلاً دون إدراك هذه الخطيئة المميتة : إذ كان الاتحاد السوفياتي قلعةً معزولة ، وكانت أنظمة الغابة والقنص ، المسؤولة عن مذابح الحرب العالمية الأولى وعن الابادة الاستعمارية للشعوب والحضارات في ثلاث قارات ، تحاربها حربَ إفناء ، عسكرياً واقتصادياً وعقائدياً .

لذلك لم يكن لنا خيار ، فقد كنا ، إذا لم ندافع بحماسٍ عن الأمل الوليد الذي خلقته « ثورة اكتوبر » ، نضع أنفسنا - شئنا أم أبينا - في خدمة القوى المبيدة للانسان . ولذلك ارتضَتْ ملايين من الرجال ، في جَذَلٍ ورجولة ، أن تضحي بحياتها أو بحريتها في هـذه المعركة . وليس بينهم من يستطيع أن يأسف لذلك . كان « غابرييل بيري » يقول : « لو كان عليّ أن أسلك هذا الطريق مرة أخرى ، لفعلت ذلك » . وأظنُّ أن كلاً منا يستطيع أن يردّد مثل هذا القول: فأولئك الذين لم تقضِ عليهم المقاومة السرية والسجون والمعسكرات ، سيكونون مستعدين - ولو كانوا واعينَ كلَّ الوعي للظروف التي أحاطت ببناء الاشتراكية - أن يقفوا الموقفَ نفسه مرة أخرى تجاه نفس العدو ، منكرين عليه بنفس القوة أن يأخذ على الاشتراكية ُعنفاً هو في تناقضٍ مع مبادىء الاشتراكية ، بينما هو القانون الذاتيُّ الداخلي لنموّ الرأسمالية التي تعادي الاشتراكية .

أما الذين ينطلقون بعدائهم للشيوعية من دوافع روحية ، فجديرٌ بهم أن يتساءلوا عن المعنى الحقيقي لهـذه الروحية الوحيدة الاتجاه ، التي ُتغْضي عن مذابح « باتيستا » لتُقيمَ النكيرَ على الاضطهاد في ظل « فيدل كاسترو » ، والتي تثير المسيحيين ضدّ « كنائس الصمت » [١] ، ولكنها تتجاهلُ أو تبـارك الارهاب في ظل الأنظمة « المسيحية جداً » ، أنظمة فرانكو وسالازار .

كل هذا كنا َنعيه وكل هذا كان علينـا أن نواجهه ، ولكن منطق المعركة الذي لا َيرَحم قادَنا إلى عدم التفريق بين التأييد الضروري دولياً ، وبين القبول

---

(١) كلمة أطلقتها الدعاية الغربية على الكنائس المسيحية في العالم الشيوعي ، إشارة إلى ما يعانيه المسيحيون من اضطهاد واضطرار إلى الصمت . (المترجم) .

الشامل غير المشروط بكل ما كان يأتي من معسكرنا . وبَلغَ بنا الأمر حدَّ الانتهاء إلى عدم التمييز بين العنف الضروري في الرد على العنف المعادي ، وبين العُنف الأعمى يمارَسُ على رجالنا أنفسهم وعلى أفكارنا ذاتها . بل قادنا هذا المنطق الذي لا يرحم إلى تشويه العصبية الطبقية والحزبية الضرورية بقَصرها على واحدةٍ فحسب من مقوماتهـا : روح الانضباط ، تلك التي تصبح شيئاً مجرَّداً إذا ما فصلت عن روح المبادرة والنقد ، بحيث أصبح العلمُ قضيةَ انضباط بدلاً من أن يكون الانضباط قضيةَ علم .

والآن ؟

ان المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفياتي كان بداية الطريق إلى إدراكٍ للحقيقة ، مأساويٍّ ولكنْ مجدِّدٍ للحياة .

وهو بتقديمه كشفَ حسابٍ بما تمَّ اكتسابُه وإنجازه ، وبالآمال المفتوحة ، ولكنْ أيضاً بكشفه عن طبيعة الظروف التي تم فيها تحقيق ذلك ، قد مهّدَ السبيلَ أمام بدايةٍ جديدة .

وإنه لفَضْلٌ لا سابقةَ له أن يكون « نيكيتا خروتشيف » (أيةً كانت غلطاتُه فيما بعد ، وحتى لو جنَح إلى معاودة الأخذ بأخطاء كان هو نفسه قد كشفَ عن منشئها وعن نتائجها القاتلة) قد وقف يوماً على مرأى من العالم كله يعيد جذرياً تقييمَ أساليبَ في التفكير وفي التنفيذ قادت نظاماً اشتراكياً إلى افتقاد ثروته الوحيدة ، تلك التي تؤلفها المبادرةُ التاريخية الشخصية لملايين من المواطنين والمناضلين ، وإلى سفك دَمهم خرقاً لقواعد الديمقراطية في الحزب وفي السلطة ، بل حتى إلى استخدام النظرية المُوَثَّنَة كعقيدةِ تبريرٍ لهذه الجريمة ضد الاشتراكية .

أمام هذه المخازي ، ودون أن أنسى لحظةً واحدةً آفاق المستقبل المفتوحة على الآمال في الوقت نفسه ، حدَثَ أن عُدتُ إلى قراءة المقطع المظلم

التالي من كتاب « هيغل » في « علم ظاهرات الفكر » ، وكأنه رسالة شخصية موجهة إلى كل منا : « هذا الوعي إنما عرف القلق لا بشأن هذا أو ذاك من الأشياء ، ولا خلال هذه أو تلك من اللحظات ، بل القلقَ على جماع ماهيته ذاتها ، لأنه استشعرَ الخوفَ من الموت ، السيّدِ المطلق . وفي هذا القلق انحلّ الوعيُ حتى صميمه ، واضطرب في أعماق ذاته ، وارتجّ فيه كلُّ ما كان له ثباتُ اليقين » .

ذلك أن خوفَ الموت ، لدى النفس ، هو إشفاقُها من أن تفقد ما تؤمن به من مبرّرات للوجود والعمل ونحن (ولِمَ لا نعترف بذلك ؟) فهِمْنا مدى لحظة ، على أثر المؤتمر العشرين ، ما يمكن أن يعنيه هذا الدُّوار الكياني : شيئاً لم نستشعره أبداً من قبل في السجون والمعسكرات .

على أننا انطلقنا نفتش عن مَلاذٍ ليَقينِنا من جديد ، ولكن فيما وراء « منعطَف الأحلام » هذا ؛ وقد فعلنا هذا لا متشككين ولا صَحْواً من غفوة ، فعَلْناه لا عن تصميمٍ بألاّ نؤمنَ بشيء بعد الآن بل عن تصميم بألا نؤمن بعد الآن إلا وعيونُنا مفتّحة . فضَرَباتُ المطرقة — كما قال « بوشكين » — تحطم الزجاج ولكنها تصفّح الحديد . والمؤتمرُ العشرون كان امتحاناً لم يُحطّم آمالنا وإيماننا ، بل على العكس — جعَلَ في وسع الفلسفة الماركسية أن تزدهر مرة ثالثة .

على أن هذا لم يحدث دفعةً واحدة ، بمجرد قلبِ صفحة الماضي ، أو باعفاء أنفسنا من تعرية كل جذور المرض ، وباجتناب التحديد العادل للمسؤوليات ، إذ ليس في المستطاع فتح الطريق أمام انطلاقةٍ جديدة إلا إذا اقتضينا أنفسنا تحليلاً عميقاً لأسباب غشاوتنا السابقة . وأنا شخصياً لا أزال منذ عشر سنوات أستشعر وَخْزَ هذه الحاجة إلى التدقيق في قياس نصيبي من المسؤولية ، لا النظرية فحسب بل النظرية والعملية على السواء .

لذلك أتحدث في هذا الكتاب ، لا باسم المكتب السياسي للحزب الشيوعي

الفرنسي ، بل باسمي الشخصي ، وحديثاً لا يربط أحداً سواي [١] ، وإن كنت وأنا أكتب هذه الدراسة واعياً أشد الوعي لواجبي ـ كفيلسوف ـ تجاه حزبي وتجاه مكتبه السياسي الذي يُشرّفني ويزيد من مسؤوليتي أن أكون أحد أعضائه .

ذلك أن قبول آراء ستالين في الفلسفة دون تمحيص (كما فعلت مثــلاً في أطروحتي عن النظرية المادية للمعرفة) ، بكل انعكاساتهــا على العلوم ، من الوراثة إلى الكيمياء ، وعلى الفنون ، من الموسيقى إلى التصوير ، هذا القبول لم يكن مجرد ضلال نظري . إذ أن تأييد أحكام الإدانة ، الصادرة باسم معتقدات الدين الرسمي ، كان ـ بما يمثّله من شهادةٍ دولية بحسن السلوك ـ يُيَسّر مهمة أولئك الذين يمنعون فلاناً أو فلاناً من الكتابة أو التصوير ، أو يحرمونه حق الحياة .

وحتى لا يتكرّر ذلك أبداً من جديد لا بدَّ لنا من القيام بجهد جماعيّ ، وبالتالي عَلَنيّ ، نستكشفُ به مصادر الضلال ونكشف عنها ، لنستطيع أن نستعيد ، في هذه المرحلة الجديدة ، روح الماركسية الأصيلة .

والصفحات التالية محاولةٌ للإسهام في هذا الجهد ، على الصعيد النظري .

---

(١) سيرى القارىء أن أشد حملات المؤلف توجه إلى الاستاذ « آلتوسر » زميله في عضوية المكتب السياسي للحزب الشيوعي الفرنسي ، وفيلسوف دعوة « التصلب الثوري » في صفوف هذا الحزب . (المترجم) .

- ١ -

المُشكِلة

كيف تُطرح المشكلات
في هذا الثلث الأخير من القرن العشرين

إن قضايا الحضارة تطرح نفسها اليوم في ظروفٍ تاريخية جديدة ، تقتضي الكثيرَ من الجهد الخلاّق .

ففي السنوات العشرين الأخيرة تسارعت عجلة التاريخ على صورة لا مثيل لها من قبل .

وهناك ثلاث ظاهراتٍ عملاقة تعطي هذا الوضعَ الجديد ملامحَه الرئيسية :

١ ــ التقدم البالغ السرعة في العلوم التقنيّات .

٢ ــ تحوُّل بناء الاشتراكية إلى نظام عالمي .

٣ ــ انحسار الاستعمار عن قارتين : آسيا وإفريقيا .

ومثل هــذا التَغيّر ليس بالتغيُّر الكمّـي : إنه ليس أمرَ بضعة اكتشافات جديدة ، وبضعة انتصارات للاشتراكية ، وبضع مستعمرات تحررت . بــل الواقع أن الذي حدث ، منذ الحرب العالمية الثانية ، هو تغيّرٌ كيفيٌّ .

هكذا تطرَحُ نفسها مسائلُ لم تعرف من قبل ، وعلينا أن نقدر أهمية الجهد المطلوب لحلّها لنستطيع الارتفاع بالماركسية إلى مستوى هذا الطلب .

ان وعيَنا مُختلفٌ عن التاريخ . فاذا نحن أردنا أن نجد الوسائل لتعويض هذا التخلف فعلينا أن نكون مدركين له كلّ الإدراك : هكذا فحسب تصبح

الماركسية مؤهلة لأن تضع فلسفتها الجديدة بنجاح .

وهذه في الواقع ظاهرةٌ عامة : فكل تيارات الفكر الكبرى تُعبِّرُ اليوم عن مثل هـــذه الحاجة ، وكل منها يشعر بتخلف الوعي الواقع التاريخي . والكاثوليكيون ليسوا المحتاجين الوحيدين إلى مثل هذا التجدّد [1] .

فكيف إذن تطرح المشكلاتُ نفسَها ، انطلاقـــاً من الظاهرات الثلاث الكبرى التي عددناها أعلاه ؟

* * *

إن سلطان الإنسان على الطبيعة قد تضاعف خلال عشرين عاماً أكثر ممـــا تضاعف على مدى القرون العشرين الماضية .

وقد تمّ هذا الانقلاب الضخم بنتيجة عدد من الاكتشافات العلمية والتقنية الكبرى .

وأكثرُ هذه الوقائع إثارةً كان صنع القنابل الذرية والحرورية النووية . ففي « هيروشيما » ، عام ١٩٤٤ ، لم يكن الأمر إلا أمرَ وسيلةٍ للتخريب أشد عنفاً من الأخريات ، ولكنْ بعد عشر سنوات حدَثَ تبدُّلٌ كيفي : إذ أن مستودعات القنابل الموجودة حالياً ، والموزّعة بصورة منهجيّة ، قد جعلت من المستطاع تقنيّاً تدميرَ كل أثرٍ للحياة على وجه الأرض . والملحمة الإنسانية ، التي بدأت قبل مليون عام ، أصبح من الممكن أن تنتهي .

والنتيجة الثانيـة لهذه الاكتشافات ليس أقل أهمية : وهي أن التاريخ البشري قد اكتسَبَ أبعاداً بلا حدود . فقبْلَ ثلاثين عامـــاً كان لا يزال من

---

(١) كان المؤلف – لمناسبة « المجمع المقدس » – قد نشر قبل عـــام كتاباً عنوانه : « من الحرمان إلى الحوار » ، استعرض فيه وجوه تضاؤل صراع وإمكانات التقارب على الصعيد النظري والعملي بـــين الشيوعيين والمسيحيين ، ولا سيا في فرنسا ، مشيراً في الوقت نفسه إلى خطوات التجديد التي أخذ بها « المجمع » .   (المترجم)

الممكن تحديدُ الوقتِ الذي ستنضب فيه مدّخرات كوكبنا من الطاقة ، فحماً ونفطاً ؛ أما بعد الآن فان تعميمَ القدرة على تحطيم المادة سيجعل للبشر سلطاناً وثرواتٍ بغير حدود .

ولهذه الاكتشافات نتيجةٌ ثالثــة تتعلق بالمصير بالشامل للانسانية . فلقد كان بُرود الشمس والأرض يجعل في مُكـنـتـنا أن نتصور نهايةً لوجود النـوع البشري على كوكبٍ يمسي غير صالحٍ للسكن. ولكن الغـزَوات الأولى للفضاء ، وما أصبح يحمله تفتيتُ المادة من احتمالاتٍ للاغتناء بالطاقة ، طريقٌ مأمونة إلى استبعاد هذه النهاية . والبشر ، بمكتـَسَباتهم الجديدة ، يستطيعون أن يحلموا بخلودٍ لنـَوْعهم حقيقي .

ثم إن هناك علماً جديداً ، هو حصيلةُ الجمع بين دراسة ظاهرات « الانتظام الذاتي » (*) وبـين حساب الاحتمالات ، وُلدَ عام ١٩٤٩ بصـدور كتاب « نورْبِرْت واينر » عن « السَبْرانيّة » . وهو منذ ما لا يُجاوز السنوات العشر قد طُبّق على نطاق واسع .

وهذا ليس تغييراً كمياً فحسب ، ليس مجردَ مرحـلةٍ جديدة على طريق استخدام الآلة . فحتى الآن ، منذ اكتشاف النار وتهذيب الصخر المُقـَطـّع حتى اكتشاف البخار والمحرّك الإنفجاريّ والكهرباء ، كانت مهمـة الادوات ثم المكنات – أياً كان مبلغ الارتقاء بهـا – تقف عنـد حدود تضعيف قوة الانسان الجسدية ، والحلول محلّ العمل اليدوي ، وتعجيل هذا العمل وجعـله أفضل أداءً .

أما الآن فالتغيير أصبح كيفياً ، لأن العلمَ الجديد أدى إلى الاستعاضة عن بعض أشكال العمل الذهني لدى الانسان . فلكي نستطيع توجيـه مَسار كوكب اصطناعي ، مثلاً ، ينبغي لنا أن نحدّد موضعَه في كل لحظة من لحَظات هذا المسار . وهذه عمليات حسابية لو كان علينا أن نقوم بها بالاسلوب التقليدي لاقتضتنا عشراتٍ من علماء الرياضيات المتخصصين يعملون مدى أشهر طويلة ،

فلا ينتهون منها إلا وقد أصبح الكوكب الاصطناعي بعيداً وضاع جهدهم بلا فائدة . أما الآن فان الحاسبات « الالكترونية » تستطيع ، دونما احتمال خطأ ، أن تقوم بملايين العمليات الحسابية المعقدة في الثانية . ووحدة الزمن لم تعد الثانية بل جزءاً من مليار من الثانية . والعقل « الالكتروني » ليس مجرد صيغةٍ أكثر تقدماً لمسجّلةِ المبيعات في محل تجاري أضيفت إليها آلةٌ حاسبة . لا ، بل هو يُغَرْبِلُ الحلول ويستطيع عند اللزوم أن يُنبّه العالِم إذا كان منذ البداية قد أخطأ في طرح مسألته .

وتطبيقاتُ هذا العلم الجديد تتكاثر في كل الميادين .

ففي الولايات المتحدة يقوم الجهاز الالكتروني « جيداً » بالمراقبة الآلية لما تنتجه تسع محطات للتوليد من تيار كهربائي ، ولتوزيع هذا التيار الناتج ... كما يراقب كميات الكهرباء المستهلكة ، ويحسب تكاليف الفحم في كل محطة ، كما يحسب طاقةَ الفحم الحرورية ودرجة رطوبتـه النسبية ، ويمتحن خصائص الأسلاك الكهربائية ، الخ ...

وفي موسكو ، في كانون الثاني ١٩٦٤ ، استُخدمت حاسبةٌ كهربائية في تحديد أفضل الصيَغ التقنيّة المحتملة لإقامة بناية ، وفي آذار من العام نفسه ، في ورشات لينينغراد البحرية ، بُدىءَ باستخدام جهاز جديد يقوم آلياً بتوجيه المراكب نحو أماكن الصّيد الصالحة وبقيادة عمليات اصطياد السمك وعمليات إعداده للاستهلاك .

كذلك شهدنا مثل هـذا التغيير الكيفي في ميدان المواصلات والاتصالات اللاسلكية .

كان قد مضى ألفا عام لم يحدث خلالها إلا القليل من التغيير . فقد ظل نابوليون يحتاج تقريباً إلى نفس الوقت الذي كان يحتاج اليه يوليوس قيصر لقطع الطريق بين باريس وروما ، تُحدّدُ ذلك سرعةُ الحصان وتنظيم رباط البدائل . ثم جاء البُخار بالسكة الحديد فلم يحدث إلا تغييراً كمياً ، إذ ضاعف السرعة

ثلاث مرات أو أربع مرات . وبعده أحدث الطيران تغييراً كمياً آخر ،بمضاعفة السرعة كَرّةً أخرى سبع مراتٍ أو أكثر . ولكننا ، مع صواريخ الفضاء ، انتقلنا إلى مقياس للسرعة من نوعٍ جديد ، هو سرعة دورة الكواكب . فالصاروخ أسرع كثيراً من الارض في دورانها ،والسرعة لم تصبح ثلاثة أضعافها أو تسعة أضعافها فحسبٍ ، بل تضاعفت مائةَ مرةٍ بل ألف مرة .

كان الانسان ، بالطيران ، قد أصبح قادراً أن يعيش على مستوى كوكبه . أما الآن فهو يبدأ حياةً جديدة ، حياة على مستوى الكون كله .

وكذلك وسائلُ الاتصال الاعلاميّ ، ظلت دهراً طويلا تساير وسائل مواصلات الانتقال ، إذ كانت سرعة البريد هي سرعة الحصان نفسه . أما الآن فلدينا القدرةُ التقنيّة على جعل الخَبَر يتواجد آنيّاً على مدى العالم كله ، وقد أصبح هذا الأمر خلال السنوات العشر ظاهرةً جماعية بالتكاثُر العاجل في عدد أجهزة استقبال « الراديو » و « التلفزيون » . وأصبح لدينا « أوروفيزيون » ، و « مونـدوفيزيون » و « تلستار » ، وصورٌ ملتقطةٌ من سطح القمر .

وهذا الأسلوبُ في بَثّ المعلومات لم يحدث انقلاباً عميقاً في وسائل الدعاية السياسية فحسب ، بل أيضاً في مناهج التعليم والثقافة .

كذلك الامر في علم الحياة (البيولوجيا) ؛ فالجديد الذي اكتُشِفَ فيه خلال عشر سنوات يزيد على ما اكتشف منذ « أبو قراط » حتى كلود برنارد .

وقد بدأت الاكتشافات المؤدية إلى التحول الكيفي تظهر منذ عام ١٩٥٤ .

ففي بداية القرن كان « لوب » يعتقد أن الأهداف البعيدة لعلم الحياة هي : تركيب الحياة ، والأخذ بقيادةتطور الأنواع . أما الآنفقد أصبح هذان الهدفان في طريق التحقق ، بفضل ما بدأه « أوكُوا » و « كورنبرغ » عام ١٩٥٤ من تركيبٍ صُنْعيٍ لخلايا قادرة على التكاثر ، وما أدخله « وطسون » و « كريك » على هذه السلاسل الخلويّة من تغييرات موجّهة .

وهناك قرائن كثيرة تسمح بالاعتقاد بأن الإنسان سيصل ، خلال الثلث الأخير من هذا القرن ، إلى اكتشافات في علم الحياة ستكون لها على الأقل مثل أهمية الاكتشافات الفيزيائية في الثلثين الأولين منه .

وهكذا نرى أن الانسان لم يعد « التطورَ الواعي لذاته » فحسب ، بل هو على طريق أن يصبح التطوّر السيّد لذاتـه ، أن يصبح أحدَ عوامل التطور ، قادراً على تغيير الوراثة وعلى التوجيه « البيولوجي » لطاقات الفرد . وهـذا يطرح في قلب العلم نفسه مشكلة أخلاقية ، مشكلةً غائيـة : إذ باسم أية قيَم ٍ سيتمّ اختيار ما يراد إنماؤه من طاقات ؟

وهذه كلها ليست الا بضعة أمثـلة لما شهده العالم من تغيير . وهي تطرح طرحاً حاداً مشكلة تعليم هـذه المكتسبات الجديدة ، وتَمَثُّلها ، ونشرها ، والقدرة على توجيه قيادتها .

ويكفي ، إظهـاراً لدى سعة المسائل المطروحة فحسب ، أن نتذكر ثلاث وقائع :

– يوجد في العالم اليوم عددٌ من العلماء الأحياء الخلاّقين يساوي مجموعَ من عرف التاريخُ من علماء منذ بداية الانسانية . (من تقرير الاستاذ « أوجيه » إلى شعبة البحوث العلمية في الأونسكو) .

– منذ ثماني سنوات تضاعفت كمية معارف البشر (حجم المنشورات العلمية ، وكتب البحوث والمجلات العلمية ، بصرف النظر عن كتب التبسيط) .

– الزمن الذي ينقضي بين اكتشاف رئيسي وبين تطبيقاته العملية على نطاق واسع يتقاصر بنسبة كبيرة : فلقـد احتاج التصوير الشمسي إلى ١١٢ سنة ، والهاتف إلى ٥٦ سنة ، بينما كانت خمسة أعوام كافية لتعميم « الترانزيستور » .

وهذه الأمثلة توضح مدى المسائل المطروحة . فهناك :

مسألة فلسفية : كان « أنجلس » يقول إن على المادية أن تغير من صورتها كلما ظهر اكتشافٌ رئيسي ، ظاهر الأثر في تاريخ العلوم . وقد بذل « لينين »

جهداً جباراً ليتمثّلَ فيزياءَ عصره . ونحن الآن في حاجة إلى بذل جهود أكبر بلا حدود لنستطيع الارتقاع بالفلسفة الماركسية إلى المستوى الراهن لتطوّر العلوم .

مسألة سياسية : إن هذا التزايد الرهيبَ في السلطان « التّقْنيّ »(*) على الطبيعة يضع بين يدي قبضة من الناس قدراً من المعارف ومن التنظيم يمنحهم سلطاناً يثير الفزع . وهذا الحاجز من السلطة « التّقْنَوية »(*) بين القادة والجماهير هو القاعدة في نظام الاحتكارات ، حيث تكون مَرْكَزَةُ أدوات الانتاج قضيةً طبقية . ولكن حين تختلف الظروف اختلافاً جذرياً (بالأخذ بالاشتراكية) يخلق هذا الوضع عوائق موضوعية تجعل من العسير تحقيق ديمقراطية اشتراكية فعلية .

مسألة تربوية : إذا كان مجموع المعارف قد تضاعف في مدى ثمانية أعوام أو عشرة ، فليس يكفي أن نضيف فصلاً جديداً إلى برامج سنوات الدراسة النهائية ليستطاع إعطاء الطلاب صورة للمعارف الجديدة ، ولو كانت صورة إجمالية . بل ان البرامج نفسها أصبحت في حاجةٍ إلى أن يعاد النظر فيها بمجموعها . كما أن مسألة الثقافة خارجَ المدرسة تطرح نفسها طرحاً عاجلاً وجديداً .

* * *

وقيام النظام الاشتراكي قد خلق الظروف الضرورية لازدهارٍ لا سابقَ له في ميادين الثقافة والفنون .

أولاً ، لأن كفاح الطبقة العاملة ، يوجهه ويقوده حزبٌ ماركسي لينينيّ ، بدأ يتغلّب على الطلاق القائم بين العمل والثقافة .

ثانياً ، لأن انتصار الطبقة العاملة وقيام دكتاتورية البروليتاريا يضعان حداً لنظام يجعل من قِيَمِ الثقافة قِيَماً سِلَعية .

وأخيراً لأن الديمقراطية الاشتراكية تقدم لكل فرد ، لكل طفل ، وسائل التنمية الكاملة لما يحمله في ذاته من ثراء إنساني . وبالتالي تجعل في مستطاعه فَهْمَ المُبْدَعات الثقافية وإبداعَها .

وإذا كانت الثقافة تبدأ مع العمل وتنمو معه ، فكلُّ تحوّلٍ جذري في تنظيم العمل الاجتماعي وعلاقات الانتاج يؤدي إلى تغيير عميق في الثقافة وفي شروط نُموّها .

وإحدى السمات الرئيسية في الاشتراكية هي أنها على نقيض الرأسمالية ، وبحكم طابعها الطبقي وإلغائها الملكيةَ الفردية لأدوات الانتاج ، تجعل في المستطاع – لأول مرةٍ في التاريخ – أن يقوم **تخطيط حقيقي للعمل الاجتماعي** .

فحين لا يعود الكسب هو في وقتٍ واحد مصدرُ توجيه الخطط وأداةُ إحباطها ، وحين لا تعود مصالح القلّة (المالكة لأدوات الإنتاج) ، بل الحاجاتُ الفعلية لكل الناس ، هي الموحيةُ بتلك الخطوط ، فإن الانسانية تشهد بدايةً لتغيُّرٍ ضخم ، ثقافي وأخلاقي . إذ يستطيع الانسان للمرة الأولى أن يصبح واعياً للغايات المُسْتَهْدَفَة ، كما يستطيع أن يأخذ بزمام التطور ، فلا يعود هـذا خاضعاً **للطبيعة** ولا للصراع البهيمي بين المصالح المتعارضة ، بل **للثقافة** ، لمعرفة غايات التقدم الإنساني ووسائله .

والشيوعية تملك الطريقَ إلى تجاوز التطلعات المحدودة التي تعمل لها الطبقات المستغِلّة بالتتابع ، وإلى تَصَوُّر تطلّعٍ شامل . فمع الشيوعية – أي متى تَمَّ **تجاوز علاقات السوق وعلاقات الدولة** – يصبح في الإمكان نشوء علاقات إنسانيةٍ بحتة ، إنسانية حقاً . حينئذٍ يصبح في وسع كل فرد أن يعيش حياة كل الآخرين ، ويؤلف العالم الإنساني ، لأول مرة « كُلّاً » واحداً .

ذلك هـو المَنْحى النظريُّ للتطور ، كما رسم خطوطَه العامة ماركس وانجلس .

والتطوُّرُ التاريخي الفعلي في الاتحـاد السوفياتي وفي البلدان التي تبني

الاشتراكية ، كان له في العالم كله أثرٌ حاسمٌ على مستقبل الحضارة : إذ أصبحت ثقة الملايين في إمكان إعادة صياغة العلاقات البشرية ، وتصور علاقات بشرية مغايرة لتلك التي عرفتها الرأسمالية والمجتمعات الطبقية الأخرى ، أصبحت هذه الثقة يقيناً جداً واسع الانتشار ، وإن كانت فكرة الاشتراكية ما تزال لدى كثيرين غامضة غائمة .

على أن التطور التاريخي الفعليّ للاشتراكية كشف عن كونه أكثر غنى من مَنْحاه النظري .

وبصورة خاصة ، في ما يتصل بتنظيم العمل الاجتماعي . فقضايا التخطيط هي الآن أعقد كثيراً جداً مما كانت قبل أربعين ، بل قبل عشرين سنة .

في الاتحاد السوفياتي ، مثلاً ، كانت مسألة التخطيط في البداية قضية خلق الأسس التقنيّة والاقتصادية للاشتراكية . كان هناك - أولاً - تخلُّفٌ عن البلدان الرأسمالية يجب تعويضه : أي أن الخطة ، هدفاً وأساليب ووسائل ، كانت - إذا صَحّ القول - مرسومةً على شكلٍ سلبيٍّ ، مُفرَّغٍ - كقالب التمثال - في ما سبق للدول المصنّعة الكبرى أن حققته من تقدم :

- الهدف : خلق وسائل الدفاع وإمكانيات الاستهلاك .

- الوسيلة : إعطاء الأولوية المطلقة للصناعة الثقيلة ، ولإنتاج أدوات الانتاج بغيةَ تلبية متطلبات الدفاع والاستهلاك المُقْبل .

وكان لهذه المتطلبات ، ضمنياً ، فلسفة خاصة ، أخلاقية وجمالية وتربوية : فكل ما يساعد على تحقيق هذا الهدف الكبير هو خيرٌ وهو جمال .

فأما الأخلاق فكانت بطوليّة ، مَبْنيّةً على إنـكار الذات والانضباط والتضحية ، وقد عبّرَتْ عن نفسها على كل جبهات الحرب الأهلية والكفاح ضد التدخل ، ثم في العمل في وَرَشات الخطط الخمسية الكبيرة ، ثم مرة أخرى في الحرب ضدّ الفاشيّة الهتلرية .

وأما في مقاييس الجمال فكانت أهمُّ روائع تلك المرحلة هي تلك التي تشيد

بالهدف نفسه وتخدمه : من « تشابابيف » حتى « الأسمنت » ، ومن « طريق الآلام » الذي كتبه « ألكسي تولستوي » إلى « الطليعة الفتية » الذي ألّفه « فادايف » ، ومن ديوان « ماكارنكو » ، « العقيدة التربوية » ، إلى كتاب « شولوخوف » ، « الأراضي المستصلَحة » .

وأمــا التربية الملائمة لتلك المرحلة فكانت تلك التي تستمدّ ذراعيها من أخلاق الانضباط والبذل تلك ، وفي الوقت نفسه تُركّزُ على التمثّل السريع لعلوم الطبيعة وللتقنيّات .

وليس هناك أيّ تناقض في القول بأن المصاعب الأولى في العالم الاشتراكي قد بدأت بعد المؤتمر العشرين، أي بعدأن أصبح في المستطاع وضع كشف حساب ضخم بالانتصارات المحققة . فمن الوهم أن نظن أن إدانة َستالين هي التي خلقت المصاعب : لقد خلقتها الانتصارات والمنجَزات .

فارتفاع مستوى الحياة في البلدان التي تبني الاشتراكية ، والتـوَسُّع البالغ في التعليم ، وبصورة عامة ، نجاح التحويل الاشتراكي في المؤسسات والسلوك ، نجاح الاشتراكية ، كان قد خلق مطالب جديدة .

والقضية النظرية المركزية ، تلك التي انطلاقاً منها يعاد الآن بحثُ مسائل التنظيم الاجتماعي للعمل والتخطيط ، **هي قضية دور العــلاقات السلعية (التجارية) ودور قانون القيمة في الاقتصاد الاشتراكي .**

والسبيل الى إدراك هذه القضية هو في الانطلاق من مبدأ النظام الاشتراكي نفسه ومن جماع الشروط التي يتحقق ضمنها .

فنقطة البدء هي ان الإشتراكية نظام انتقال بين الرأسمالية والشيوعية.

في الرأسمالية تهيمن العلاقات التجارية على كل الصلات الإنسانية تقريباً ، وقانون القيمة الأعمى يلعب دور محرّك التقدم .

وفي الشيوعية تنحلُّ العلاقات التجارية بين الناس ، ولا يظل لقانون القيمة من وجود إلا كأداة للمحاسبة الوطنية .

لذلك كان في الاشتراكية تناقض بين هذين الحدين الأقصيين : بين هدف التخطيط المباشر المركزي الذي تصبح العلاقات البشرية في نهايته صلات كلها شفافة ، وبين العلاقات التجارية التي لا تزال موضوعياً خاضعة لقانون القيمة

وقد أوضح الاستاذ « سيك » (التشيكوسلوفاكي) ، انطلاقاً من هـــذا التحليل الإجمالي لطبيعة الاشتراكية ، أن استمرار وجود العلاقات التجارية في ظل النظام الاشتراكي يرجع بالذات إلى هذا التناقض بين التعاون الاجتماعي العميق الذي أصبح ممكناً بانتصار الاشتراكية ، وبين سِمَةِ العمل والاستهلاك التي تولّد مصالح وحوافز أفراد وفئات لم يتمّ التطابقُ بعد بينها وبين المصلحة العامة للمجتمع في كليّته . ففي هذه المرحلة يكون من شأن العلاقات التجارية وقانون القيمة تيسير التنسيق بين مصالح الفئات بتوكيدها في إطار تعاون اجتماعي مخطط .

على ان خطيئتين متقابلتين كانتا ممكنتين على هذا الطريق :

– الأولى هي خطيئة التعصب ، التي تتوقّع من كل مواطنٍ في المجتمـــع الاشتراكي أن يكون له منذ الآن سلوكُ مواطنِ المجتمع الشيوعي الذي يتأثر بالوعي والحافز المعنوي وحدهما تقريباً ، ولا تعتبر الحافز المادي إلا مجرد بَقيّةٍ تَخلّفتْ عن المجتمع الرأسمالي القديم .

– والثانية هي خطيئة الانتهازية التي تقول : صحيحٌ أن العمل في النظام الاشتراكي لم يصبح بعدُ حاجةَ الفرد الأولى ، وبالتالي لا يزال الحافزُ المباشر والأول إلى العمل هو تطلّع العاملين إلى إرضاء حاجاتهم المـــادية والثقافية ، ولكن هـــذا لا يعني أن هذه الحاجات تظل هي نفسها باستمرار ولا تتطور تاريخياً .

والأمرُ الصَعْبُ هو وَعْيُ الجدلية الحيّة بين الحوافز الماديـــة والحوافز المعنوية بدلاً من اعتبار هـــذه وتلك متعارضتين : فلا يمكن أن ينمو السلوك الأخلاقي الاشتراكي إلا بالتوجيه المستمرّ لمصالح الأفراد المـــادية وللأعمال

الجمـــاعية بالتوزيع على حسب العمل ، وللعلاقات التجارية الاشتراكية نحو المصالح الاجتماعية .

هكذا فرضت التجربة التاريخية فكرةَ تعدُّد « النماذج » في هــــذا البناء . فإلغاء الملكية الفردية لوسائل الإنتاج ، وهو الشرط الأول والضروري للثورة الاجتماعية في عصرنا ، لا يكفي للقضاء على كل صور « الألـيـنَة » (*) . فلقـــد علمتنا التجربة التاريخية أن نظاماً للتخطيط المركزي في إدارة الملكية الجماعية ، وهو قــد يكون ذا ضرورة مطلقة في بعض الظروف التاريخية ، ولا سيما في مراحل البناء الأولى ، يمكن أن يولّد عاهاتٍ من السلطان « التَقْنَوي » والمكتبي في تصور شكل الدولة وشكل الحزب نفسه ، وان يولّد انفصاماً جديداً بين الطبقة والحزب ، وبين الحزب والدولة من جهة وشخصِ القائد من جهة أخرى . كذلك فان الاضطرار المرحلي للأخذ إلى حد بعيد بقانون القيمة وبالعلاقات التجارية في نظامٍ قائمٍ على الملكية الجماعية لأدوات الانتاج ، من جهة ، ونظام « التسيير الذاتي » من جهة أخرى ، إذا كانا يتيحان المجال للنقد الذاتي المستمر وللديمقراطية المباشرة الاقتصادية والسياسية ، يصطدمان بمشكلة صياغة العلاقة بين المبادرة المنطلقة من أدنى وبين المقتضيات التقنية للتخطيط الوطني (المركزي) .

فكيفما كان « النموذج » المستخدم ، وفقاً للظروف الخاصة بكل شعب ، يظل هناك دائماً تَوَتُّرٌ بين هذين المطلبين .

وليس من الممكن الاستسلام ، على هذا الصعيد ، لا إلى **العفوية** التي لو هَيْمَنَت لأثارت الصدام الفوضوي بـــين مصالح الفئات ، ولا إلى **القول « المعتَقَدي »** باطلاقِ **يد السلطة** ، من أعلى ، في تحـديد احتياجات مجموع العاملين وأذواقهم .

في الحالة الأولى يغيبُ عن نظرنا **المستقبل** ، وفي الثانية يغيب **الواقع** .

وليس من سبيلٍ إلى تحقيق الاتساق بين المصالح الخاصة لفئات المنتجين

وبين المصالح العامة للمجتمع إلا سبيل مواجهة مصالح أولئك المنتجين مع مصالح العاملين الآخرين الذين يستهلكون منتجاتهم . وهـــذا لا يستطاع إلا باعتماد العلاقات التجارية المستندة على قانون القيمة : أي بالأسعار .

هل يعني ذلك أنها عودة لمبادىء النظام الرأسمالي نفسها ؟

لا ، على أية صورة .

أولاً لأن دور قانون القيمة ، في النظام الاشتراكي ، محدودٌ في مجالات تطبيقه :

– فالأرض ، مثلاً ، أصبحت بمجموعها تقريباً خارج نطاق السلع . على أن هذا لا ينفي أن النظام الاشتراكي يحتفظ بذَماءٍ يعادل ، ولو من بعيد ، الريعَ العقاري المختلف باختلاف جودة التربة ، والمناخ ، وغيرهما . فمستوى الحيـــاة في « الكولخوزات صاحبة الملايين » في ارمينيا وجورجيا مختلف جداً عنه في « كولخوزات » سيبيريا .

– والعمل (أو على الأصح : قوة العمل) لم يعد سلعة . على أن أجر مختلف فئات العمال لا تحدده بصورةٍ آليةٍ كميةُ العمل وكيفيّته ، بل يمكن أن يختلف بصورة محسوسة وفقاً للظرّوف ولضرورات الساعة .

ثم إن مبدأ التخطيط نفسه يختلف في النظام الاشتراكي عنه في النظام الرأسمالي :

في النظام الرأسمالي ليس من المستطاع أن يقادَ الاقتصاد قيادةً واعية . أقصى ما في الإمكان أن يستطاع ببعض التدخل توجيه الاقتصاد ، لا نحو غايةٍ واحدة ، بل نحو غايات مختلفة لأن مصالح الفئات الرأسمالية الكبرى – وهي في الأغلب متعارضة – هي التي توجه الاستثمارات ، بحيث تكون « الخطة » محصّلة لنسبة القوى بين الفئات المتعارضة . أما في النظام الاشتراكي فالتخطيط لا يخضع لمثل هـــذه التمزّقات ، لأن ما يحدده ليس الموازنة بين الشهوات المتسابقة إلى الربح ، ولكنه الاحتياجات العامة لمجموع المجتمع .

على ان التخطيط لا يألو يزداد صعوبة بقدر مـــا تكون الاشتراكية قـد أتاحت توفيره من الاحتياجات المباشرة للجماهير المريضة . إذ ذاك لا تعود الخطة مرسومة من قبل تلبية لضرورات عاجلة . فحين نبلغ الوقت الذي يستطاع فيه توفير ثلاثة أزواج من الأحذية في العام لكل مواطن ، لا يمكن أن يكون الهدف تزويد هذا المواطن بستة أزواج أو باثني عشر . بل إن مسألة الغايات تفرض نفسها ، ومعها مسائل الجودة ، والتناسب ، والتوازن ، وتعدد إمكانيات الاختيار .

لم يعـــد من الممكن الان أن نؤمن في خشوع بما يسمى« القانون الموضوعي للتنمية المتّسقة » كما كان يفهمه ستالين . فالاتّساق أمرٌ ينبغي تَطَلُّبه في مسعىً يومي ، والغايات لم تعد اليومَ قابلةً للتحديد من أعلى فحسب

والذي ينبغي هو الجمْعُ في تقديراتنا بين حاجات الجماهير الراهنـــة ، التي تتطلب التلبيةَ فعلاً ، وبين الاحتمالات الاقتصادية التي تؤدي إلى إضفاء مزيد من الشأن على قضايا المردود المجزي . وهذا لا يعني أبداً عودةً إلى أحكام الربح الرأسمالي ما دام ليس هناك سبيل ، في النظام الاشتراكي ، إلى الاستيلاء الفردي على فائض القيمة .

فالاهتمام ، في النظـــام الاشتراكي ، بأن تكون المشروعات مجزية ، هو الطريق إلى ضمانة ازدياد التراكم الاشتراكي وإلى الوفاء بالنفقات غير المنتجة (الدفاع ، الصحة ، التعليم ، إلى آخره) .

وهنا أيضاً تسمح العلاقات التجارية وقانون القيمة بتحديد هذا المردود المجزي ، وبقياس وقت العمل الضروري اجتماعياً ، وبالتغلّب على التناقضات بين الفرديّ والاجتماعي ، بـــين الأجل القصير والأجل الطويل ، بين الحافز المادي والحافز المعنوي .

القضايا الاقتصادية إذن ، ولا سيما قضايا التخطيط ، لم تعد أبداً تطرح نفسها على الشكل الذي كان لها في المرحلة البطولية ، مرحلة الحسيات الأولى : فهي

قد أصبحت أكثر تعقّداً بكثير ، سواءٌ من حيث تحديد الأهداف أو من حيث تحديد طرائق الإدارة والتنسيق .

وهذا التغيُّر في البُنَى السفلية يستلزم تغييراً في البُنَى الفوقية .

فادراكنا – مثلاً – للضرورات الموضوعيـــة التي تقتضي ، وستظل تقتضي خلال حقبة طويلة ، أن تؤخذَ بعين الاعتبار العلاقاتُ التجاريـــة ، يعني ضمناً ويتطلب أن تشارك الجماهير مشاركة أوسع في إعداد الخطط الاقتصادية وإعداد القرارات السياسية ، وفي تسيير الشؤون الاقتصادية والسياسية .

وهناك دستور سوفياتي جديد هو الان قيد الإعداد .

وهذا الوضع يطرح قضايا جديدة :

– في الفلسفة ، ليس مصادفـــةً أن أصبحت مشكلات « الإنسيّة » و « الألسَنَة » ذات أهميـــة رئيسية : فهي تعبّر عن الحرص على رفض كل أشكال « الوضعية » و « العلموية » التي تنتهي بأن تجعل من الوسيلة غاية (سواءٌ أتعلّقَ الأمر بنظام التخطيط والادارة ، أم بشكل الدولة ، أم ببِنْيَة الحزب) .

– وفي العلوم الانسانية يتقدم علم الاجتماع الماركسي كعلم مستقل بسبب – وبقدر – ظهور الحاجة إلى القيام ، بصورة أكثر حسية ، بدراسة القوانـين الموضوعية للواقع الاشتراكي .

– وفي الاقتصاد السياسي قادت متطلبات التخطيط الجديدة إلى الأخـــذ ببحوث كانت فيا مضى تُنعَت « بالبورجوازيـــة » ، مثل بحوث القيـــاس الاقتصادي و « السَبْرانيّة » .

– وفي الأخلاق ، إلى جانب قِيَمِ الانضباط والتضحية ، بَرَزَ الإلحـــاح بالضرورة على قِيَمِ المبادرة والابداع .

– وفي علم الجمال ، لم يعد من الممكن أن نضع الواقعيـــة الاشتراكية في تناقُضٍ قَطْعِيٍّ مع الواقعيـــة النقدية ، كما كنا نفعل بنتيجـــة

الايمان الأبلّه بأن الاشتراكية قد تمّ تحقيقها وانتهى ، وانه لم يعد هنـــاك ، بالتالي ، نزاع جوهري بين الفرد والمجتمع ، ولا عادت هناك « ألـيَنَـة » . إن الواقعية الاشتراكية إذا تنازلت عن دورها النقدي لا بدّ أن تغرق في الحماسة اللاواقعية .

وإدراكنا هذا التغييرات الكبرى يساعدنا على اجتناب عدد من الأخطاء في ميدان الثقافة :

١ — خطأ الاعتقاد بأن تحقّق الظروف الاقتصادية والاجتماعية والاشتراكية يؤدي بالضرورة إلى قيام بُناها الفوقية ، وان الانسان سيتغير بصورة آليـة ، كما لو لم يكن إلا نتاجَ الظروف التي يعيش فيها أو محصّلةً لها .

٢ — خطأ الاعتقاد بأن الثقافة ليست أكثر من وسيلة لتحقيق الأهداف القصيرة الأجل في خطة اقتصادية أو في مشروع سياسي .

٣ - خطأ الاعتقاد بأن العـــلم والتقنيّة قادران على حل كل ما قد يطرح نفسه من مشكلات ، وبالتالي إهمال العنصر الانساني في الثقافة ، عنصر التطلع إلى الغايات .

تلك هي المسائل التي تطرح نفسها علينا في المرحلة الراهنة من تقدم الاشتراكية .

* * *

أما الحـَدَثُ التاريخي الكبير الثالث الذي غيّرَ أسلوبَ طرح المسائل نفسه ، فهو انحسار الاستعمار في أقـــل من عشرين عاماً عن قارتين : آسيا وافريقيا .

والمعنى التاريخي العميق لهذا الحـَدَث الجديد ، هو أن الغرب — أي أوربا وأمريكا الشمالية — لم يَعُدْ وحده مركز المبادرة التاريخية ، ولا وحده خالقَ القيم والحضارة والثقافة .

ولئن كانت شعوب آسيا وافريقيا لم تُبدعْ علماً تقنياً في مثل جدوى مـــا أبدعناه ، فلن يكون أقلّ قتلاً لروح « الإنسيّة » في عصرنا من منعهـا عن أن تستقصي وتحترم القِيَمَ التي أبدعتْها شعوب أوقفها الاستعمار عن متابعة نموّها وسلَبَها تاريخـها ذاته .

والماركسية ، التي تتطلع إلى وراثـة كل ثقافة الماضي ، لا يُعقَل أن تقصر هذه الثقافة على الميراث الغربي وحده ، من فلسفة مدرسية ألمانيـــة ، واقتصادٍ سياسي انكليزي ، واشتراكية فرنسية ، وعقلانية يونانية ، وتقنوية وُلدت بعد عصر « الانبعاث » . وهي لو فعلت ذلك لأصبحت غربيّة فحسب ، ولقصّرت عن الإحاطة ببعض أبعاد الإنسان .

ثم ان من نزعتها العالمية أن تمد جذورها إلى ثقافة كل شعب . إن الجزائريّ ذو الثقافة الاسلامية يستطيع أن يصل إلى الاشتراكية العلمية بَدْءاً من منطلقات أخرى غير سُبُلِ « هيجل » أو « ريكاردو » أو « سان سيمون » : فلقـــد كانت له هو الآخر اشتراكيته الطوباوية ممثـــلةً في حركة القرامطة ، وكان له ميراثه العقلاني والجدلي ممثلاً في ابن رشد ، وكان لديه مُبَشّرٌ بالمادية التاريخية في شخص ابن خلدون . وهو على هذا التراث يستطيع أن يقيم اشتراكيته العلمية . وهذا لا يمنعه أبداً أن يتمثل تراث ثقافتنا ، **تماماً كما ينبغي لنـــا نحن أن نتمثل تراث ثقافته .**

والامتناع عن القول بالماديـــة وعن تأليف أحزاب ماركسية في أفريقيا السوداء ، والانشقاق في آسيا ، همـــا ظاهرتان تاريخيتان تطرحان علينـــا مسائل جوهرية .

وليست القضية أبداً أن نتنكّر للتراث العقلاني والتقني أو نتخلى عنها ، لنأخذَ باللاعقلانية ، بل أن نكتسب كلّ قوى الحياة إلى عقلانية تَثرَى بهذه الاضافات ، وأن يكون لنا ، بالتعرُّفِ إلى مواقف رئيسية أخرى تجاه الحياة ، ما يُكسِبنا البُعدَ النقديّ الضروري حتى نجتنب إضفاء الوثنية على ميراثنا نفسه .

وكذلك ليست القضية أن نأخذ بالجاملة عنصريات مقلوبة تؤدي إلى تخثير بعض الشعوب في ماضيها .

بل القضية هي أن نستطيع صياغة « إنسية » صادقة في عالميتها ، لا تهدر شيئاً من مكتسبات العقل ولكنها تنفتح على مساحات ثقافية جديدة .

والماركسية ، بطبيعتها ذاتها ، أهلٌ لهذه العالمية ، والتجربة الفنية لكفاح الشعوب التي كانت مستعمرةً في سبيل تحررها الوطني ، ولبنائها الاشتراكية بطرقٍ خاصة لكل منها ، ستغني « إنسيتها » بثروة ضخمة .

ثم ان الماركسية تصبح « ريفية » وتفقد قدرتها على النمو إذ هي اكتفت بالحوار مع نفسها ، وهي لن تنمو إلا بالحوار مع كل مُبدَعات الإنسان .

والقضايا التي يطرحها انحسارُ الاستعمار ، بإعادته إلى الشعوب المستعمرة سابقاً تاريخَها الخاص ، تقودنا إلى استعادة روح الماركسية الحية لنتجاوز بها تلك التبسيطات والنظرات السطحية التي لا تلبث أن يحطمها الاطلاع على عالمٍ أوسع .

* * *

هكذا نرى أن هناك نتيجةً وحيدة يقودنا إليها التأمل في « الوقائع الضخمة » الثلاث الأكثر أهمية في القرن العشرين .

فتقدم العلوم والتقنيات تداعتْ أمامه نهائياً دعوى المُدعين باحتكار العناصر الأولى للواقع ، أو المبادىء الأولى للمعرفة . ومنهج المعرفة في أيامها ، كما يقول « باشلار » ، هو منهج « لا ديكارتي » ، فهو على كل صعيدٍ يُحلُّ الجدل في محل الحدس .

وتقدم الاشتراكية في ظروف جغرافية وتاريخية مختلفة ، وعلى مستوى

عدة قارات ، يفرض هو الآخر فكرة تعدد « النماذج » ، تماماً كما أن الحركة العالمية لانحسار الاستعمار ، بتحريرها ينابيع جديدة للابداع الإنساني طالما أنكرها وطمَسَها الاستعمار ، تفرض علينا أن نوسّع آفاق نظرتنا « الإنسيّة » التي كانت حتى الآن تُعتَبر غربيةً محضة .

وهكذا يتضح أن « المعتقَدية » ، أياً كانت الزاوية التي ننظر بها إلى المشكلات ، أصبحتْ واهيةً محتومةَ السقوط .

وعلينا إذن أن ننطلق من تأملٍ لطبيعة هذه المعتقَديّة .

- ٢ -

نحو فكر نقديّ

من المعتقدية

إلى فكر القرن العشرين

الفلسفة في حيرةٍ من أمرها أمام التّحَوُّل المتتابع الصُّوَرِ الذي يشهده العالم ، وامام الأحداث الكبرى التي طبعت بميسمها هذا التحوُّل .

فليس من فيلسوف استطاع حتى الآن ، وخلال الأعوام العشرين الماضية ، أن يحتاز بفكره الشامل هذه الوقائع الجديدة ، وأن يرتفع إلى نظرةٍ محيطة يمكن أن نقارنها بتلك النظرات التركيبية الكبرى التي عرفها الغرب منذ عصر الانبعاث ، منذ « ليوناردو دافنشي » و « جوردانو برونو » ثم « ديكارت » ، إلى القرن الثامن عشر الموسوعيّ ، ثم إلى ماركس منذ قرن وإلى لينين منذ نصف قرن .

في هذه الحيرة الشاملة التي تتخبّط فيها الفلسفة ، لماذا نقول إن في وسع الماركسية أن تجيب على أسئلة عصرنا التي يطرحها التاريخ والحياة ؟

لأن الفلسفة بفضل الماركسية ، وللمرة الأولى ، لم تعد تزعم التحليقَ فوق الأشياء وفوق البشر وتاريخهم ، بل أصبحت تهدف إلى أن تكون أداةَ احتياز الوعي ومحرِّكَ العمل الذي به يُغيِّر الانسانُ الأشياء ويغيِّر نفسَه ويبني بيده تاريخَه .

فالماركسية ، بالإضافة إلى ما أتَتْ به من مكتسباتٍ لا يمكن للعلم أن

يَضَعَها موضعَ الشك لأنها شرطُ وجوده ذاتــه ، هي فلسفةٌ لا تزعم لنفسها تأليفَ مذهبٍ مكتمل ، مذهبٍ كليٍّ لا يلبث أن يقع في صــدام مع الواقع الدائم التغير ، لأن أيّ مذهب هو دائماً صورةٌ للماضي ، الذي يتصف وحــده بالكمال .

الفلسفة الماركسية إنما هي الجهدُ لجعل العمل شفافاً أمــام الفكر ، ولَحفْزه بتجاوزه . ولأن ما تطمح إليــه هو أن تَتّحِدَ مع حركة الأشياء ومع فِعل الإنسـان الذي يُغيّر هذه الأشياء .

تَتّصِفُ الماركسية بأنها ماديّةٌ وبأنها جدلية .

وفي هذا يكمن تَفوُّق الماركسية مبدئياً على كل الفلسفات الأخرى .

تَفَوُّقٌ مبدئي ، لأن الماركسية تستطيع أن تحمل إلينا النظرةَ التركيبية التي يحتاجُ إليها عَصْرُنا ولكنها لم تفعل ذلك بعد .

إنها قد خلقت الشروط الاقتصادية والاجتماعية الضرورية لانبعاثٍ ثقافيٍّ أجل كثيراً من عصر « الانبعاث » السابق . ولكن الثقافة ليست مجرّدَ محصّلةٍ للشروط التي تجعلها ممكنة . بل لا بدّ من جهودٍ أخرى خلاّقة للارتفاع بهذه الثقافة إلى مستوى الحاجات والآمال التي ابتعثَتْها الثورات الماركسية بنجاحها ذاتــه .

وهــذا التفوّق المبدئي ، على الماركسيين أنفسهم أن يبرهنوا على حقيقته الفعلية وعلى واقعه العملي في كل لحظــة جديدة من لحظــات التاريخ ، بالارتفاع بوعيهم الفلسفي والتاريخيّ والأخلاقي والجماليّ إلى مستوى الظروف التي خلقوها هم أنفسهم . وهذا ما كان أنجلس صريحاً في الإلحاح عليه في دراسته عن « لودفيغ فويرباخ » : « على المادية بالضرورة أن تكتسب صورة جديدة مع كل اكتشاف هامّ ، بادي الأثر في تاريخ العلوم » .

ومنذ أنجلس ، ما أكثر مــا عرف العالم من تلك « الاكتشافات الهامة ، البادية الأثر في تاريخ العلوم » ! ولو أردنا الاقتصــار على علوم الطبيعة لعددنا

من هـــذه الاكتشافات فيزياء « الكانتا » والنسبيةَ في مطلع القرن ، وعلمَ « السّبْرانيّة » والتركيب الصُّنْعيّ للخلايا وتغييراتها الموجَّهة في علم الحياة في منتصف القرن .

فهل حقّقَ الماركسيون بشأنها برنامجَ أنجلس ؟

لقد فعلوا ذلك مرةً واحـــدة ، ولكن بصورة نموذجية ، عام ١٩٠٨ ، بكتاب لينين : « المادية والتجاربية النقدية » . قضى لينين ثلاث سنوات في جَرْدٍ لأهمّ كتب الفيزياء المعاصرة : مؤلفـــات « ماكسويل » و « روكر » و « وورد » و « بيرسون » في الفيزياء الانكليزية ؛ ومؤلفات « أرنست ماخ » و « هرتز » و « بولتزمان » في الفيزياء الألمانية ، بالإضافة إلى التفسيرات الفلسفية التي قَدّمها « كوهين » و « فون هارتمان » ؛ ومؤلفات « هنري بوانكاريه » و « بيكريل » و « لانجفان » ، تفسيرات « دوهـــم » و « لوروا » في الفيزياء الفرنسية . هذا عدا ذكر كتابات « المراجعين » الروس .

ولو أننا قمنا اليوم بإحصاء لما كتب في هذا الموضوع يقف عند عام ١٩٠٨ ، عام تأليف الكتاب ، لوجدنا أن لينين لم يهمل أي مؤلّفٍ جوهري . وهو قد انطلق من هذه الذخيرة العلمية ليظهر لنـا ما يمكن أن تكون عليه « الصورة الجديدة » للمادية ، المقابلة لتلك المرحلة من تقدم الفيزياء ؛ فأتى بفكرةِ نظريةٍ كاملة الجدة ، هي فكرة عدم فناء المادة : « الالكترون لا ينضب ، شأنه شأن الذرة » . وهذه النظرية تحمل معها نتائج فلسفية جوهرية ، أهمها عدم جواز الخلط بين الصورة التي يكوّنها العلم عن المادة في لحظة من لحظات تطوره ، وبين المادة نفسها . وما من ريب في أن هذا هو أكثر الاستنتاجات التي حواها كتاب لينين ثراءً وخصوبة ، وأنه يمثّل إسهامَه الرئيسي في الكفاح ضد « المتَقَدية » في الفلسفة .

* * *

ان الماركسية ليست فلسفة" اعتقادية ، سابقة للنقد .

المُعتَقَديّة في الفلسفة ، تاريخياً ، هي نقيض النقد ، بالمعنى الذي كان « كانْط » أولَ من أعطاه لهذه الكلمة ، ولو أنه فَعَل ذلك في نظرةٍ خارجة عن التاريخ . وطَلباً للتبسيط ، لنقلْ إن وجهةَ النظر النقدية في الفلسفة تعني ادراكنا أن كل ما نقوله عن الواقع نقوله نحن . أما المعتقديّة فهي ، على العكس ، الوهم أو الزعم بوجودنا في داخل الأشياء وبأننا نقول بشأنها الحقيقة المطلقة والنهائية . والمثال النموذجي للمعتقديّة هو المعتقديّة الدينية ، بما تزعمه من تعليم الناس — على شكل معتقدات — حقائقَ مُوحىً بها ، مطلقة ونهائية ، صِيغَتْ في كلماتٍ لم يَقُلْها البشر بل الله ، فهي تحلّق عاليةً فوق البشر وفوق تاريخهم .

على أن هناك صوراً أخرى للمعتقَديّة . بل هناك صورٌ لها مادية ، كآراء الماديين الفرنسيين في القرن الثامن عشر ، أولئك الذين أعطوا المادة تعريفاً نهائياً انطلاقاً من تصورات « ديكارت » المكنوية (*) ، ثم استقروا بأنفسهم داخلَ الأشياء يقولون لنا عنها الحقيقةَ المطلقة .

أما المادية الماركسية فهي بمبدئها نقيضة للمعتقديّة .

فماركس ، منذ « أطروحته حول فويرباخ » ، قد استطاع أن يكتشف العاهةَ الرئيسية في كل صور المادية السابقة : وهي أنها أغفلت اللحظة الفاعلة في المعرفة ، أغفلت الفعل الذي يقوم به الإنسان ، طلباً لمعرفة الأشياء، بذَهابه نحو هذه الاشياء يُسقط (*) عليها رسوماً خيالية (*) لإدراكها ، وفرضيات لتصوّرها ، ثم يتحقق بالممارسة من صحة رسومه المتخيّلَة وفرضياته ونماذجه . فالمعرفة « بناء نماذج » (*) ، والمعيار الوحيد لقيمة هذه النماذج هو الممارسة .

ولقد كان من اهتمام ماركس وأنجلس ولينين بهذه اللحظة الفاعلة في المعرفة ، التي بدأ الحديثَ عنها « كانْطْ » ، و « فيخته » ، و « هيجل » أن أعلن هؤلاء

الماديون دائماً أن الينبوع الفلسفي الأساسي للفلسفة الماركسية كان المثالية الألمانية . واؤكد على هذه الكلمة : المثالية الألمانية . صحيحٌ أن الفلسفة الألمانية تضم أيضاً « فويرباخ » ، ولكنه ليس هو الذي يتحدثون عنه كينبوعٍ أساسي . وأنجلس لا يألو يردد في كتابه عنه أن « فويرباخ أفقر كثيراً من هيجل » » . وهو ، في مقدمته عام ١٨٧٤ لكتاب « حرب الفلاحين » ، يعلن : « لو أنه لم تكن هناك الفلسفة الألمانية ، ولا سيا فلسفة هيجل ، لما تأتّى للاشتراكية العلميه قطُّ ان ترى النور » . ثم نراه يقول مرةً أخرى عام ١٨٩١ : « نحن الاشتراكيين الألمانيين فخورون بان نمتد بأصرتنا لا إلى سان سيمون وفورييه وأوين فحسب ، بل أيضاً إلى كانط وفيخته وهيجل » .

وكل التأويلات المتقديّة للماركسية تبدأ بالحَطّ من شأن هذا التراث الذي أخذته عن كانط وفيخته وهيجل ، وبالعودة إلى فويرباخ وديدرو وسبينوزا .

ان هذا الاعتراف بتراث المثالية الألمانية لا يعني ضمناً على أية حالٍ حطاً من شأن اللحظة المادية في تفكير ماركس . كل ما يفعله هو أنه يحول دون الخلط بين مادّية ماركس وبين صور المادية السابقة للماركسية ، تلك الصور المتقَدية والنظرية (*) .

ولئن كانت الماركسية قد أصبحت عِلماً فذلك بالذات لأنها تخلّت عن الطموح النظري والمتقدي لأن تكون فلسفة « تحلّق عالياً فوق العلوم » ، بمنجىً مما ينال هذه العلومَ من صروف الدهر .

فالمادة الماركسية دعوةٌ إلى التواضع : انها ، حين تؤكد أن العالم ذو وجود خارجي عني ، أنه يوجد بدوني وأن لا حاجة به إليّ ليكون موجوداً ، ولكن — في الوقت نفسه — حين لا تخلط أبداً بين هذا العالم وبين « النموذج » المتفاوت في درجة تعقيده والذي يبنيه العلمُ له في كل عصر من عصور التاريخ ، إنما تُبرهنُ عن عِلمها بأن الواقع لا ينضب ولا يستطاع رَدُّه إلى ما لدينا عنه من معرفة ، وان كل تصوُّرٍ علمي هو دائماً بناءٌ موقّت ، بانتظار تصورات

أخرى أكثر غنىً وأكثر أداةً وأقرب إلى الحقيقة .

المادية الماركسية – بوصفها فلسفةً نقدية لا تنسى أبداً أن كل ما أقوله عن الأشياء إنما يقوله إنسانٌ لا إله – تمنعنا، بسِمَتِها المادية، من الوهم المثالي، وَهْمَ الخلط – كما كان يفعل هيجل – بين تصورنا للعالم، عَبْرَ نماذج دائماً تقريبية، وبين العالم في واقعه . على أن هذا الوهم المثالي عنيد . لقد كان « باشلار » يقول إن كل واقعة علمية هي حُزْمَةٌ من المعاني المجرّدة (*) ؛ وهذا صحيح، شريطة ألا ننسى أن العكس غير صحيح، فأنا لا أستطيع إعادة بناء الواقع الموضوعي بواسطة حُزَمٍ من المعاني المجردة المنظمة وفق قوانين التلاحم المنطقي أو التناسق . فليس الواقع ارتقاءً بالرياضيات كما كان يعتقد ديكارت، ولا هو ارتقاء بعلم الجمال كما يتراءى في فلسفة « ليبنتز » .

واللحظة المادية في المعرفة، في رأي ماركس ولينين، يسيطر عليها معيارُ الممارسة، معيار التحقق التجريبي من فرضياتنا، من نماذجنا، ذلك المعيار الوحيد الذي يستطيع أن يضمن لنا آخر الأمر أن بناءنا المفهومي (*) يقابل واقعاً موضوعياً . يقول ماركس في أطروحته الثانية عن فويرباخ : « هل يستطيع الفكر الإنساني أن يصل إلى حقيقةٍ موضوعية ؟ إن قضية معرفةِ ذلك ليست قضية نظرية بل هي قضية عملية . ففي الممارسة وحدها يجب على الإنسان أن يثبت حقيقة فكرته، وقوّتها، وواقعيتَها الأرضية » .

وهذه المادية الجدلية تمتاز عن كل صور المادية السابقة، بصورة خاصة، بكونها تقرر أهمية العلاقات الجدلية بين الحقائق النسبية والحقائق المطلقة .

فكل حقيقة، لدى الماركسي، هي في الوقت نفسه حقيقة نسبية وحقيقةٌ مطلقة .

كل نظرية علمية تقدم تفسيراً للظواهر المتصلة بها هي حقيقة نسبية بمعنى أنها لا بدّ لها، في يومٍ قريب أو بعيد، من أن تتجاوزها نظريةٌ أخرى أكثر جولاً واتساعاً تحتويها فلا تكون بعد ذلك إلا حالة خاصة من حقيقة أكثر عموماً. ولكنها في الوقت نفسه حقيقة مطلقة بمعنى أن النظرية التي ستتجاوزها

ستحتوي بالضرورة كلّ ما كانت تقسره وتَمُد سلطانَنا عليه .

وصفة « النسبية » هذه ، كما يقول لينين في « المادية والتجاربية النقدية » ، لا تقود أبـــداً إلى الأخذ بالمذهب النسبي . ذلك ان كل اكتشافٍ علمي وكل نظرية تفسره يؤلفان مكتسَباً نهائياً للعلم لا يمكن أن يعود ليصبح موضع جدل لأنه أعطانا ، وإلى الأبد ، قوةً فعلية في معالجـــة الطبيعة ، فكان بالتالي – بصورة تقريبية على الأقل – انعكاساً لواقع هذه الطبيعة .

وَجدَليّةُ العلاقات هـــذه بين الحقيقة النسبية والحقيقة المطلقة ذات أهمية بالغة . ذلك أنه ، حتى لا نكوّن فكرةً خاطئة (وجبريّة)(*) عن الاشتراكية العلمية ، يهم كثيراً أن تكون لدينا فكرةٌ واضحة عما هي الحقيقةُ العلمية ، وألا نظنّ أنه لا مَنْجى لنا من التشكك ومن الاصطفائية إلا أن نلوذَ بعقلانية معتقَدية تضع « الايديولوجية » في مقابلة العلم كما كان « الديكارتيون » يضعون الحقيقة في مقابلة الخطأ . فمن الخروج عن المسار الفعلي للعلوم أن نظنّ أن في وسعنا ، مرة واحدة وإلى الأبـــد ، الاطمئنانَ إلى المفاهيم وامتلاك المبادىء الأولى الدائمة المكتملة ، ثم التقدم بعد ذلك من مفهوم إلى مفهوم.

هناك دائماً نواةٌ من حقيقة مطلقة، اكتسبَها العلم ولا يمكن أن تعود لتصبح موضعَ تساؤلٍ من جديد ، ولكن نواة الحقيقة المطلقة هذه (أي مجموع القوى الفعلية التي نتصرف بها ، وما يعنيه هذا من تُشابُهٍ بين النماذج العلمية التي بنيناها وبين الواقع) :

١ – ليست أبداً مكتملة .

٢ – موجودة داخل مفاهيم ونظريات ونماذج خاضعة للمراجعة باستمرار ، نسبية باستمرار .

والاشتراكية العلمية ، كما يدل على ذلك اسمها ، تزعم أنها تتمتع بنفس النوع من الحقيقة التي يتمتع بها العلم . فهي علم ، وهي – ككل العلوم – :

١ – تشتمل على نواة من حقيقة مطلقة ، بمعنى أنها تُمكّننا من الظواهر التي

تدرسها ، ظواهرِ التاريخ ، وأن هذه المُكْنَة تفترض قـــدراً من التشابه بين النظرية وبين مستوى الواقع الذي هي نظريته .

٢ – ونواة الحقيقة هذه هي في نُموٍّ مستمر .

٣ – وهذا النمو لا يتمّ بإضافات « مَكَنية » (*) بل بتطوُّرٍ عضوي يقتضي في كل مرحلة إعادة تنظيمٍ شاملة للمعاني المجردة .

ولو أننا أضفينا على الماركسية امتيازَ اعتبارها حقيقةً « مطلقة الإطلاق » (لا مطلقةً ونسبيةً معاً) ، وامتياز عدمِ الخضوع لتقلُّبات التقدم العلمي ، إذن لَنفيْنا عنها صفةَ العلم ولجَعَلْنا لها سَرْمَديّةَ المعتَقد . ذلك أن شأن المعتقدَيّة اللاهوتية أن تَسدَّ الطريق على جدليّة الحقيقة النسبية والحقيقة المطلقة . والماركسية لا تستطيع في وقتٍ واحدٍ أن تزعم الانتسابَ للعلم وأن تطالب لنفسها بصفة الحقيقة التي لا تكون إلا مطلقة ، شأن ما وراء الطبيعة واللاهوت .

ولنزدْ هذه الفكرة شرحاً بمثالٍ بسيط ، هو مثال « الانعكاس »(*) الذي تقول النظرية المادية بوجوده في المعرفة .

كان « لوكرس » يمثّل لهذا الانعكاس بصورة بدائية : يُطلق الموضوع (*) جُزَيْئات من المادة ، هي الذرات ، فتنطبع على هذه المجموعة الأخرى من الذرات التي هي نحن ، فيولّد انطباعها فينا انعكاساً لهذه الأشياء ، خالقـــاً بذلك المعرفة . وهذا « النموذج » على سذاجته ، يتضمن نواةً من حقيقة مطلقة ، هي هذه : ليس من انعكاس دون شيء معكوس . وهذا واحدٌ من أسس المادية . وهذا ينطبق أيضاً على المادية التي ولدت من التجاربية الانكليزية والمادية التي عرفها القرن الثامن عشر في فرنسا .

على ان هذه الحقيقة ، مع ذلك ، حقيقة نسبية ، لأن مادية ماركس الجدلية بهضمها الاضافةَ الخصبة التي أتى بها الفكر المثالي الألماني بشأن « الجانب الفاعل من المعرفة » تقرر أن الانعكاس لا يَتَوَحَّدُ منذ البداية ، بل هو يتكون

عَبْرَ « تقريبات » متتالية ، عَبْرَ فرضيات يبنيها إنسانٌ فاعل ، وتدحضها الممارسة أو تثبتها . ولكن هـذا التصوُّر الأكثر غنىً يحفظ ويُخصب نواةَ الحقيقة المطلقة التي قالت بها المادية السابقة : حقيقة أولوية الشيء على الوعي ، بوصفها مكتسباً نهائياً لا يمكن للعلم أن يعود فيجعله موضع تساؤل ، لأنها شرط إمكان العلم ذاته .

وإذن يظل صحيحاً أن المعرفة ، **بطبيعتها** ، « انعكاس » بمعنى انها معرفة واقعٍ ليس من صنعنا ، ولكنها في الوقت نفسه ، **بطريقتها** « بناء » .

وفكرة « النموذج » تتيح الاحتفاظ باللحظتين الجوهريتين في نظرية المعرفة الماركسية : اللحظة المادية ، لحظة **الانعكاس** ، التي تنجينا من الوهم المثالي ، الهيجلي ، الذي يخلط بين إعادة بناء الواقع بالمفاهيم وبين بنائه ، واللحظة **الفاعلة** ، لحظة البناء ، التي تنجينا من الوهم المعتقَدي ، ذلك الذي يخلط بين هذا النموذج الموقت وبين حقيقةٍ مطلقة ومكتملة .

* * *

كلُّ الأخطاء المرتكبة خلال المناقشات الفلسفية حول العلوم ، على مدى ربع قرن ، هي نتيجة التجاهل المعتقَديّ لهذه الجدلية بين الحقيقةِ النسبية والحقيقة المطلقة ، سواءٌ في ما يتصل بتصور المادية أو تصور الجدلية أو تصور المادية التاريخية .

مثلاً : إذا نحن اعتبرنا الشكلَ الذي تأخذه المادية في لحظة من تاريخها (استناداً إلى صورةٍ معينة يعطيها العلم عن المادة) حقيقةً مطلقةً ومكتملة ، فما أن يُغيّر العلم هذه الصور حتى نجد أنفسنا منقادين إلى واحـد من أمرين : الأول – كما قال لينين في « **المادية والتجاربية النقدية** » – أن نجعل المادية نفسها موضعَ تساؤل بالحديث عن « تلاشي المادة » ، لمجرد أن الصورة الجديدة لا تنطبق على السابقة ؛ والثاني أن نرفض نظريةً فيزيائية ما أو نظريةً كيميائية ،

وأن نصفها بالمثالية ، لأن الصورة الجديدة التي تعطيها عن المـــادة أو عن الحتمية (*) لا تنطبق على السابقة .

والخطأ نفسه يمكن أن يرتكب بشأن الجدلية : فإذا نحن اعتبرنا عدداً من قوانين الجدل – وهي في الواقع ، وفي كل عصر ، كشف الحساب الموقّت دائماً لانتصارات العقلانية ، وهي بالتالي حقيقةٌ مطلقة بوصفها كشفاً لانتصارات الماضي وحقيقةٌ نسبيةٌ كطريقٍ إلى انتصارات مقبلة – ، إذا اعتبرنا هـــذه القوانين حقيقةً مطلقة ومكتملة ، ثم أردنا أن نحكم على نظرية علمية ما بأنهـــا صائبة أو خاطئة ، حسبما تكون متوافقة أو غير متوافقة مع قوانـــين الجدل المعروفة إذ ذاك (كما حدث مثلاً بشأن علم الحياة) ، فان هـــذه الصورة من الماركسية لا تمارس أبـــداً دورَها التحريريَّ المُخصِب بل تصبح كابحـــاً دون البحث .

والخطأ نفسه أيضاً يمكن أن يرتكب بشأن المادية التاريخيـــة : فإذا نحن اعتبرنا الرسمَ الخياليَّ المعروف باســـم « المراحل الخمس للتطور التاريخي » – الذي وُضِعَ انطلاقاً من تجربة تطور المجتمعات الغربية – ، إذا اعتبرنا هـــذا الرسم الخيالي حقيقةً مطلقة ومكتملة ، وأردنا بأي ثمنٍ أن نُدخل فيـــه – مثلاً – تطورَ بعض المجتمعات الأفريقية أو الآسيويـــة ، فاننا بذلك نبتعد عن المناهج العلمية لنعود إلى فلسفةٍ للتاريخ نظريةٍ معتقَديّة ، ونشوّه تفكير ماركس نفسه ، لا سيا وأنه هو نفسه أثار هذه القضية في حديثه عن « صيغـــة الانتاج الآسيويـــة » . وكان ماركس وأنجلس قـــد قالا في كتابهما عن « **الايديولوجية الألمانية** » ، في معرض الحديث عن هذه المراحـــل الخمس : « هذه المجرّدات ، إذا هي أُخِذتْ في ذاتها ، منفصلةً عن التاريخ الواقعي ، لا تملك البتّةَ أية قيمة . إن أكثر ما تستطيع أن تفعله هو أن تفيـــد في تيسير تصنيف المادة التاريخية ، ولكنها لا تستطيع في أيـــة حال ، كالفلسفة ، أن تكون منهاجاً أو مخططاً تخيلياً يمكن بموجبه ترتيب العصور التاريخية » .

أن الماركسية تصورٌ علميٌّ للعالم ، وهي بالتالي أداةٌ للبحث العلمي ، لا بمعنى أن بوسعها أن تتيح - باسم مبادىء فلسفية - استباقَ الاختبار العلمي ، بل بوصفها مجردَ فرضيةٍ للعمل أو للبحث ، وعلى أن يعني ذلك أنها ، من حيث المبدأ ذاته ، تطلب إلينا التحوُّطَ من معتقَدِيّة أيّة نظرية تزعم أنها نهائية ، وأنها تمثل وحدها الحقيقة المطلقة .

وعكس المعتقدية ، هو الاعتراف بضرورة التعدد في الفرضيات العلمية شريطـــةَ ألا نفهم هـــذا التعدد بمعنىً « ميتافيزيقي (ولا بمعنىً « نِسْبَوي » (*) .

فإذا نحن أعطيناه معنى « ميتافيزيقي » نقد اعتبرناه خارجاً عن التاريخ ، أي رأينا فيه حداً نهائياً ، لا يمكن تجاوزه ، حداً يقودُنا إلى « النِسْبَويَة » وإلى التشكك ، باعترافنا ان هناك - كحتميةٍ جبرية - عدة حقائق لا يمكن رد بعضها إلى بعض ، وإذن لا حقيقة بالمرة . هـــذا مع أن التعدد السَويّ ، كمحرّكٍ للتقدم العلمي ، هو لحظةٌ دائمـــاً موقتّة ، ولكنْ دائمـــاً تُتَجاوَز ودائماً تتجدد: فالتعدد دائماً طريقٌ إلى تركيب(*)! ، ولكن هذا التركيب بدوره لا يلبث أن يكشف عن أنه ، لا نقطةٌ نهـــائية ، بل مرحلةٌ يولد بدءاً منها تعددٌ جديد ، يقود هو الآخر إلى تركيب جديد ، وهكذا .

وإذا نحن أعطينا التعدد معنى « نِسْبَوياً » نكون قد وضعنا على صعيدٍ واحدٍ كل فرضيات العمل المتواجدة . هذا مع أن واحدةً منها ، في كل لحظة ، تكشف أخيراً عن كونها قادرةً على احتواء الأخريات وعلى تجاوزها .

وهذا ما يميز الجدلية من السفسطائية(*) .

فالسفسطائية تكتفي بنظرة مجردة ، بجانبٍ واحدٍ من حركة الفكر ، حين تؤكد أن في كل خطاءٍ قسطاً من الحقيقة دون أن تريد أو ان تستطيـــع تميز أهمية هذا القسط . أما الجدلية فهي على العكس ، تتضمن القول بضرورة التمثّل النقدي ، ضرورة استيعاب كل الحقائق الجزئية المكتشفة في مُتَعَدّد

الفرضيات ، ولكنها تدعو ، في الوقت نفسه ، إلى الجهد لتجاوز هذا التمدد ، إذ أن الفرضية " الأكثر صحة " هي تلك التي تثبت أخيراً قدرتها على استيعاب كل الأخريات .

ولكنْ يحسنُ بنا ان نذكر :

١ — أن هذا ليس امتيازاً يمكن منحه بصورة مسبقة إستناداً إلى قناعات سابقة ، بل لا بدّ من الممارسة وُصولاً إليه .

٢ — أنه ليس أبداً بالانتصار النهائي الذي يستطاع الوقوف عنده .

* * *

والاشتراكية لا تصبح علمية بمجرد الانتقال من المثالية إلى المـــادية ، بل بالانتقال من التأمل النظري إلى النقد ، ومن الطوباوية إلى النهج التجريبي .

فليس هناك ما يمنـــع المادية ان تكون تأملية نظرية ، كما كانت آراء « لوكرس » في الذرة ، أو آراء « ديكارت » في المَكنَنة المطبقة على علم الحياة ، أو إذا اقتربنا أكثر — كما كان ستالين يفعل إذ يستخدم المادية الفلسفية لا كعلم قادر على هداية العمل ، بل ليجعل منها « ايديولوجية » تبريرية لسياسة معينة . و « الميتافيزيقا » المادية ليست أفضل من « الميتافيزيقا » المثالية .

وأنجلس كان ، في كتابه « **الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية** » ، يرفض «تصور الطبيعة الذي كان سائداً على السواء لدى فرنسيي القرن الثامن عشر ولدى هيجل »

والموقف العلمي ، سواء في الاشتراكية أو الفلسفة أو التاريخ ، يقتضي أولاً أن نتحرر نهائياً من خرافة المعرفة المطلقة (التي قدم هيجل أكمل عرض لها) ، وبالتالي من ضلال القول بفلسفة تحلق فوق العلوم بمنجى مما يعروها من تقلبات .

و « الايديولوجية » (بمعناها التحقيري ، علماً بأن ماركس وأنجلس ولينين لم يستعملوها دائماً بهذا المعنى ، بل كثيراً ما استعملوها بمعنى « نظرية ») ، هذه

« الايديولوجية » تتميّز بمقدار ما تتعارض مع النظرية العلمية ، لا بالضرورة ، تـعارُضَ الخطأ مع الحقيقة ، أو الرأي مع المفهوم ، أو الخيـال المعكوس للواقع مع صورته الحقيقية ، ولكنْ قبل كل شيء بأنّها تتجاهل ينابيعهـا الخاصة وطابعهـا النسبيّ . فالوهم « الايديولوجي » هو أن ننسى أن كل « ايديولوجية » ، ككل نظرية ، قد ولدت من ممارسة ، وانها قد ولدت في التاريخ . وليس هناك معرفة مطلقة ، تتساوى مع الشيء الذي تعرفه وتصبح وإياه وحدة . إذ المعرفة تصوُّرٌ أو إعادة بنـاء ، تهدف إلى إيضاح الواقع . وإعادة البناء. هذه هي دائماً دالـّة [*] لدرجة تقدّم الانسان وتقنيّاته وممارسته ، ولدرجة نموّ المفـاهيم التي وَضَعَها الانسان والموقتة في كل حين . ووَهْمٌ « ايديولوجي » أن نرى فيها حقيقةً مطلقة ونهائية ، حقيقةً لا يمكن أن توَضع مبادئُها موضع تساؤل .

هناك إذن « ايديولوجيات » يمكن أن تحوي عناصر من الحقيقة جدّ هامة ، بل قد تحوي أحياناً « أفكاراً عبقرية تبرز من كل مكان تحت غلاف الأوهام » ، كما قال أنجلس في كتابه عن « الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية » .

ويمكن أن نذكر ، مثالاً على هـذه « الايديولوجيات » ، « الطوباويات الاشتراكية » ، وهي كالاشتراكية العلمية – كما يقول أنجلس – « نتـاج ادراك التناقضات الطبقية المهيمنة في المجتمع الحديث ، بين المالكين وغير المالكين ، والمأجورين والبورجوازيين ، وكذلك إدراك الفوضى التي يتخبط فيها الانتاج » . فهذه « الايديولوجية » ليست أبداً بانعكاسٍ مقلوب أو خاطىء للواقع ، ولكن الاشتراكية – كما يضيف أنجلس – « كان لا بدّ لها في البداية ، ككل نظرية جديدة ، أن تتعلق بجوهر الأفكار السابقة لها ، وان كانت جذورها تمتـد عميقاً في الوقائع الاقتصادية ... بحيث تبدو في البداية ، في صيغتها النظرية ، وكأنها متابَعةٌ اكثر تقدماً للمبادىء التي وضعها كبـار فلاسفة عصر الأنوار في فرنسا القرنِ الثامن عشر ... ففلاسفة القرن الثامن عشر هؤلاءِ ، الذين كانوا

يمهدون للثورة ، كانوا يتجهون إلى العقلَ كحاكمٍ فردٍ على كل الموجودات . كانوا يَدْعون إلى إقامة دولة عاقلة ، ومجتمع عاقل ... ونحن نعرف اليوم أن ملكوتَ العقل هذ لم يكن إلا صورة مثاليةً لملكوت البورجوازية ...» على أن هذا الوهم التاريخي ، وهوَ وليدُ وَضْعٍ تاريخي معيَّن ، « هَيْمَنَ أيضاً على مؤسسي الاشتراكية . كان الإنتاج الرأسمالي غير ناضج بعد ، والوضع الطبقي غير ناضج بعد ، فجاءت النظريات غير ناضجة : نظريات حَسبت أن حل المعضلات الاجتماعية ، الذي كان لا يزال مختبئاً في العلاقات الاقتصادية الجنينيّة ، ينبغي أن ينبثق من الدماغ ، وأن ما يشكو منه المجتمع لم يكن أكثر من شذوذ ، كان القضاء عليه رسالةَ العقل المفكّر ... »

ويُعيد أنجلس إلى ذاكرتنا مراحلَ سابقة ، كان فيها هذا التطلعُ إلى مجتمع جديد ، الممتدُّ بجذوره في تناقضات الرأسمالية الوليدة ، يَصل وشائجه لا بالعقل ولكن بالإيمان الديني ، ويذكر لذلك مثال « توماس منذر » أيام « الانبعاث » وحرب الفلاحين ، ومثال « دعاة التسوية » أيام الثورة الانكليزية .

على أنه لا يرفض هذا التراث « الايديولوجي » بعجرفةٍ صَلِفة ، ولا يقيم بين « الايديولوجية » والعلم تعارضاً جذرياً ، « ميتافيزيقياً » ، (إذ يترك ذلك لصغار مُرَوّجي الكتب السطحية ، أولئك الذين « يتيهون بسموّ فكرهم على مثل هذه الحماقات » كما يقول) ، بل هو يتبنّى تجاهها موقفاً علمياً حقاً : فنراه يبحث لدى المتقدمين عن الحقائق التي أتوا بها ، ويُصفّيها من شوائب الوهم « الايديولوجي » البحت ، ذلك الذي يرى أن « الاشتراكية هي التعبير عن الحقيقة المطلقة والعقل المطلق والعدالة المطلقة ، مستقلةً عن الزمان والمكان وتطور التاريخ البشري » ، إنها ثمرة وحي إلهي أو عقل سرمدي . وهذا الإيمان غير النقدي هو سمة العقلانية (*) المتقَدّية ، تلك التي تتجلى في نظرية أفلاطون عن « المُثُل »(*) التي ليست الماركسية المتقَدّية إلا صيغةً « طبيعوية »(*) لها ، أو في مذهب « سبينوزا » الذي ليست الماركسية

المعتقدية إلا صيغة حركية له ، صيغة تستعيض عن « الجوهر » لدى سبينوزا بما تسميه « المادة في حركتها » ، ولكن تحتفظ بوهمها اللانقدي ، وَهْم استطاعة الارتفاع إلى مفاهيم مطابقة تماماً ونهائياً للواقع .

« ولقد كان من الضروري ، لكي يستطاع جعل الاشتراكية علماً ، أن توضع أولاً على أرض الواقع ... ولم تعد مهمة اصطناع نظام اجتماعي كامل بقدر الامكان ، بل أصبحت مهمة دراسة التطور التاريخي للاقتصاد ، هذا التطور الذي ولّد بصورة حتمية تلك الطبقات وتناقضها ، ومهمة أن تكتشف في هذا الوضع الاقتصادي الجديد وسائل حل النزاع » .

من هنا ينطلق أنجلس ليذكرنا كيف حلّ ماركس هذه المشكلة « باكتشافين هامّين : التصوّر المادي للتاريخ ، والكشف عن سر الانتاج الرأسمالي بواسطة فائض القيمة... وإلى هذين الاكتشافين يرجع الفضل في أن الاشتراكية أصبحت علماً ، علماً ينبغي الآن أن نضعه في كل تفاصيله » .

هنا نجد تعريفاً ممتازاً لشروط الانتقال من « الايديولوجية » النظرية ، الطوباوية ، إلى « ايديولوجية اشتراكية » أصبحت نظرية علمية بنقدها « الأوهام الايديولوجية » : فالمادية التاريخية تسمح بتحطيم وَهْم مفارقة (*) الوحي أو العقل ، هذا الوهم الذي يرى « ان التاريخ يجب ان يكتب دائماً وفقاً لمعيار يقوم خارجاً عنه » . ذلك أن البشر « هم أنفسهم مُنْتِجو أفكارهم ، البشر الواقعيين ، الفاعلين ، كما هم مشروطون بتطور محدّد لقواهم المنتجة ولما يقابلها من علاقات » . وهكذا يعود العقل ، بوصفه من خلق الانسان داخلَ التاريخ ، إلى مُستَقَرّه داخلَ الممارسة الاجتماعية الشاملة . وهذا الانتقال من التأمل النظري إلى النقدية المادية أو إلى المادية النقدية هو الشرط الأول للتفكير العلمي .

أما الشرط الثاني فهو الانتقال من الطوباوية إلى النهج التجريبي . وأنجلس يؤكد في هذا المجال على أهمية اكتشاف فائض القيمة كمفهوم أساسي يفسر ما في صيغة الانتاج الرأسمالي من خاصية نوعية . وبذلك لا تعود الاشتراكية بناءً

طوباوياً لنظام « مثالي » للمجتمع ، « فالشيوعية ليست مثلاً أعلى ينبغي للواقع أن يصوغ نفسه على نموذجه . إن ما نسميه الشيوعية هو الحركة الفعلية التي تلغي الحالة الراهنة » .

على أن كل مؤلفات ماركس تحول بيننا وبين أن نعطي هذه الصيغ تفسيراً وضعياً .

التفسير الوضعي يكون حين نتحدث عن هذه « الحركة الفعلية » مع نسيان نوعية التاريخ البشري قياساً إلى صيرورة الطبيعة الفيزيائية أو إلى التطور الحيواني . فهو ، آخر الأمر ، يكون ، حين ننسى أن البشر هم أنفسهم صانعو تاريخهم منذ أن اخترعوا الأداة وحوّلوا أنفسَهم بالعمل ، أي بتحويلهم الطبيعة . وينتج من هذه الحقيقة ، كما يقول ماركس في مقطع من «رأس المال» سَبَقَ لنا الاستشهاد به ، أن مشاريعهم تسبق أعمالهم وتفرض نفسها عليها كقانون ؛ وهذا على رغم أن هذه الأعمال وتلك المشاريع « مُؤَلْيَنَة » ، وعلى رغم أن « ما يريده كل فرد يحول دونه كل آخر ، ويخرج من هذا كله شيء لم يُرِدْه أحد » (من رسالة أنجلس إلى جوزيف بلوك في ٢١/٩/١٨٩٠) ، بحيث ما تزال حركة التاريخ حتى أيامنا هذه تشبه حركة الطبيعة ؛ فان هذا لا يمنع « أن البشر يصنعون تاريخهم بأنفسهم ، ولكنهم حتى الآن لا يتقيدون بارادة جماعية ، بخطّةٍ شاملة ... فجهودهم تتعاكس بعضها مع بعض ، وهذا بالذات هو السبب الذي من أجله ، في كل المجتمعات التي من هذا النوع ، تُهَيْمِنُ الضرورة مُستكمَلةً ومُتجلّيةً بالمصادفة » .

* * *

وأولوية الممارسة ، والتصور النقدي والفاعل للمعرفة ، يتيحان لنا أن نضع قضيةَ طبيعة الجدل وجَدل الطبيعة في منظورها الصحيح .

لقد طالما طُرحَ هذا السؤال : كيف تستطيع فلسفةٌ نقدية ما ، دون

أن تنكر نفسها ، أن تقبل بجدل في الطبيعة ؟

والخطيئة الأساسية للمادية السابقة لماركس، والسابقة للنقد ، هي معتقديتها التي ، بتجاهل السمة الفاعلة في المعرفة ، قادتها دائماً إلى أن تحسب أنها ترى «بنية» من الطبيعة « في ذاتها في ما ليس إلا الصورة التي نستطيع أن نكونها عنها ، في كل مرحلة من تطور العلوم والتقنيات ، بالمعلومات والمفاهيم التي بين أيدينا . فالمادية تقرر أن الطبيعة توجد مستقلة عنا ومن دوننا ، أما العلم فلا .

ونظرية المعرفة في كل مذهب مادي غير ماركسي ، غير نقدي ، تقوم على أساس من تصور « مكني » للانعكاس ، أي أنها تضع الانعكاس في منطلق المعرفة ، في بدايتها ، كما لو كانت المعرفة تلقياً سلبياً لمعطيات طبيعة في ذاتها ، مع أن المعرفة هي – في آن واحد – انعكاس بوصفها علماً تم تحققه ومشروع(*) بوصفها علماً هو في طريق التحقق . فالانعكاس – أي التصور ، المتفاوت في درجة الصحة ، لما يجري فعلاً في الطبيعة – ليس نقطة بداية (كما كان يظن التجاربيون الانكليزيون أو الماديون الفرنسيون في القرن الثامن عشر) ، بل هو ثمرة عمل طويل ، ثمرة بناء « مشاريع » متتالية ، و « نماذج » ، وفرضيات ، بواسطتها – وبصورة فاعلة – نسأل الأشياء عن حقيقتها ، فنقبل التكذيبات التي توجهها الينا ، ونعود إذ ذاك فنغير فرضية المنطلق ، ونعيد تنظيم معارفنا بصورة شاملة (كما فعل « نيوتن » حين تخلى عن تصور « بطليموس » ، وكما فعل اينشتاين حين تخلى عن منظومة « نيوتن » الفيزيائية وحتى عن هندسة أقليدس) .

وبعبارة أخرى ، لنقل إنه تمثيل(*) غير مشروع ، ذلك الذي ينتقلون به من التأكيد المادي لأولوية الطبيعة إلى التأكيد المعتقدي ، لسبق اشتمال الطبيعة على القوانين والمقولات والمفاهيم والبنى ، على الشكل الذي هي عليه في ذهننا ، مع أن ما في ذهننا من هذه القوانين والمقولات والمفاهيم والبنى هو ثمرة

بناء ، ثمرة إعدادٍ تاريخي طويل ، ومراجعة وإعادة بحث كثيرة التكرار .

ومن المؤسف أن هذا التصور السابق للماركسية قد ظلّ مدى ربع قرن يشوّه تفسير كتاب أنجلس عن « جدل الطبيعة » : فبدلاً من أن يُنظر إلى هذه المجموعة الغنية بالملاحظات على أنها أفكارٌ وضعها أنجلس حول علم زمانه ، تهدف إلى استخلاص صورة الطبيعة العامة التي كان يبدو أنها تنتج من دراسة القوانين الأكثر عموماً في الطبيعة والمجتمع والفكر ، كما كانت هذه القوانين تبدو في علم ذلك العصر ، رأينا من يحاول ، ولا سيما في انجيل ستالين التاعس الشهرة : « المادية الجدلية والمادية التاريخية » أن يَستولدَ من كتاب أنجلس ذاك « كاتالوجاً » جامعاً مانعاً يضم « قوانين » و « خصائص » للجدل ذات صحة مطلقة وكلية .

ان منطلَق الفكر ، كما رأينا من قبل ، ليس أبداً الملاحظة العارية لمعطى أول . بل هو فِعل ، هو وضع « نموذج » أو فرضية اجمالية منذ البداية ، وهو بهذا ذاته يحمل جانباً أسطورياً ، جانبَ خيال .

بهذا الامتصاخِ من المعطى ، بهذا الانفصال المباشِر ، تبدأ ، بصورة أسطورية ، حركة المعرفة . وقد برهن « هنري والون » على أن أسطورةالبدائي كانت انعطافاً يمرّ بالاجتماعي ، تمهيداً لولادة المفهوم الذي ، بفضله ، نؤثر على الواقع لنستطيع احتواءه بالفكر .

أي أن الفكر ، الذي بدأ اسطورةً وطقوس عبادة ، لا يلبث أن يغدو علماً وتقنيّة . ولئن كان بين الأسطورة والعلم اتصالٌ في الوظيفة ، فهناك أيضاً بينهما انقطاعٌ في النهج وتعارُض . الاسطورة هي ماضي العلم ولكنها أيضاً عكسُ العلم ، لأن الأسطورة لا تخضع ، كالفرضية العلمية ، لمعيار الممارسة .

ولقد وسم « كانط » الحدود بين أسلوبين في استخدام العقل : ذلك الذي يخضع للتحقيق التجريبي ، وذلك الذي يزعم التعالي عليه ، والانطلاق متحرراً من كل اختبار . وكان « كانْط » يطلق صفة الجدلية على استخدام

العقل بهذا الأسلوب النظري ، غير التجريبي وغير العلمي . فكان الجدل لديه هو التناقض بين فكرتين ، كفكرتي المتناهي واللامتناهي ، أو الحرية والضرورة ، الخ ... وكانت الجدلية بهذه الصورة لا تلعب دورها إلا داخل الذات (*) .

فهل يكفي القول بأن الجدلية تقوم – على العكس – عند ملتقى الذات بما يصطدم به ، وتعريفها بأنها العلاقة بين الذات والموضوع ؟ لو كان الأمر كذلك لكان تأكيداً بأن الشيء الجدليّ الوحيد هو النسبةُ بين الانسان والطبيعة . ومؤكدٌ أن هذه النسبة جدليّة ، ولكن في وسعنا الذهاب إلى أبعد منها .

فالجدلية تبدأ مع هذا « الازدواج في الواحد » ، الازدواج الذي قال عنه « هنري والون » إنه ، في انطلاق الأسطورة البدائية ذاته ، يجعل الفكر قادراً على احداث انفصالٍ أوّلي بين عالم الظواهر المباشر وعالم الواقع العميق الذي يتصوّره على شكل الأسطورة .

ثم يظهر تناقضٌ ثانٍ حين تتخلى الفكرة عن أوهام الأسطورة المفارقة ، وتعترف أنها مجرد فرضية ، وبالتالي تقبل المواجهة مع الواقع بالخضوع لحكم الممارسة : فاذا لم ينجح « النموذج » ، أي إذا لم يفسر الظواهر ولم يمنحنا السلطة عليها وسلطان معالجتها ، أصبح من الواجب إما تعقيد النموذج وإما الاستعاضة عنه بآخر ، باعادة تنظيم شاملة لمعارفنا . فالتناقض والتركيب هما هنا لحظتان متلازمتان من جدل المعرفة هذا ، الذي هو في الوقت نفسه جدلُ عمل ، بل حالةٌ خاصةٌ من جدَلِ العمل .

وبالتالي فان شأنَ العقل الجدلي هو أن ينتقل من تركيبٍ إلى تركيب آخر ، من تركيب موقّت إلى آخر مُوَقّت ، يدفعه إلى هذا الانتقال أن التركيب الأولَ واجه مقاومةً لدى الواقع ، وأخفق أمامه ، وتناقضَ معه .

ودور العقل الجدلي ، في التاريخ ، هو نسبياً يسير التحديد . ذلك أن التاريخ هو آخرَ الأمر مُجاع ما فعله البشر ، وبالتالي يمكن أن نعثر فيه على

الجدلِ الأولي ، جدلِ العمل . و « رأس مال » ماركس مثالٌ ممتاز على هـذا الجدل . فماركس ، بدلاً من أن يقف أمام ما ليس إلا نتاجاً إنسانياً كما لو كان يواجه حقائق نهائية ، نراه يكتشف في السلعة — مثلاً — لا ُمعْطىً من الطبيعة بل نتاجَ ثقافة ، أي إضافةً إنسانية أساسية . وهـــذا يسمح له بالتحرر من وضعية الاقتصاد السياسي التقليدي ، أي بالصعود — متجـــاوزاً الأشياءَ « المعطاة » (*) — إلى الفاعلية البشرية التي خلقتهـــا . وهذه الطريقة تسمح ، بصورة أكثر عمومية ، وكما يشرح ماركس نفسه . بالانتقال من الظاهـــرة إلى الماهية (*) ، وبالتالي بعدم اعتبار الوقائع الاقتصادية — مثـــلاً — أشياء ، أي وقائع « طبيعية » موجودة منذ الأزل خارجاً عن الإنسان وبدونـــه ، سواءٌ اتصل الأمر بالمنتَجات أو بالمؤسسات . وهكذا يصبح جدل « رأس المال » هو جدل العمل .

منذ تلك اللحظة لا يعود الاقتصاد يتراءى كظاهرة من ظواهر الطبيعة ، ظاهرةٍ لا حضورَ فيها للانسان ، تقود هي نفسها — تدريجياً — كلَّ تطـــور السياسة والثقافة ، والتاريخ بصورة عامة .

إن الاقتصاد إنما هو وجهٌ (رئيسي) من وجوه صلات البشر مع الطبيعة . وهو ، في الجملة (*) العضوية لهذه الصلات ، التي تتولـّد انطلاقاً منها التَقْنيَّةُ والعلم والفلسفة والدين والفنون ، يلعب دوراً حاسماً ، ولكن دون أن يكون أبداً بمفرده المحركَ الوحيد الذي يصبح كل ما عداه ظاهرةً عارضة .

مادية ماركس التاريخية ، إذن ، ليست طريقـــة للاستنباط (*) ولا هي طريقةٌ للاسترجاع (*) : فلا استنباطُ البُنَى الفوقية من القاعدة ممكن ، ولا إرجاعُ البُنَى الفوقية إلى القاعدة . كل ما يمكن قوله هو أن البنيةَ الفوقية والقاعدة كلتيهما لحظتان من جُملةٍ عضوية واحدة ، جملةٍ تلعب فيهـــا علاقات المجتمع (بوصفه منظومةً (*) أو جملةً حيّة) والبيئةُ الطبيعية التي تحيطُ بـــه ، دوراً رئيسياً .

وفي وسعنا بعد الآن ان نستخلص بعضاً من سمات المنطق[1] الجدلي ، تميّزه عن منطق العقلانية التقليدية :

١ – المنطق الجدلي هو أولاً العقلُ في حالة التكوُّن في مقابلة العقلانية التامة التكوين ، بقوانينها الثابتة كقوانين المنطق الصوري فإذا أردنا أن نقلّد جملة مشهورة ، جاز لنا أن نقول : إننا بعد الآن نعلم أن قواعد المنطق إلى فناء . لقد انتقلنا من منطق ارسطو ، منطق الاحتواء والكائن الجامد ، إلى أشكالٍ من منطق العلاقة والحركة ، وانتقلنا من منطق الهوية (*) إلى منطق التناقض (*) ، ومن منطق الجوهر (*) والمحمولات (*) إلى منطق الحياة .

٢ – المنطق الجدليّ هو َفنُّ طرح الأسئلة ، على الأقل ، بقدر ما هو طريقة لإعطاب الجواب عليها . فإذا كان الواقع ليس معطىً ثابتاً بل عالماً في ولادة مستمرة ، فان المنطق الذي يحاول خلق نماذج على صورته مَدْعوٌ إلى أن يجعل مبادئه نفسها موضع تساؤل، ليستطيع في كل لحظة أن يطرح المسائل في الحدود المطابقة للوضع الجديد . أي أن المنطق له تاريخ ؛ وهذا التاريخ ليس تاريخ الاجابات المتتابعة التي أعطيت لسؤال بعينه ، بل هو تاريخ التقلبات التي طرأت على طرح السؤال نفسه .

٣ – المنطق الجدلي يختلف في وقت واحد عن « العقلانية الكبرى » ، عقلانيــة القرنين السابع عشر والثامن عشر ، و عن « العقلانية الصغرى » ، عقلانية أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . فالعقلانية الكبرى، عقلانية ديكارت وسبينوزا وليبنتز ، وحتى ديدرو ، كانت ترى ان المنطق بمفرده يستطيع ان يحدد لعملنا غاياته . والعقلانية الصغرى ، عقلانية الوضعية والعِلمويّة ، تهبط بالمنطق بحيث لا يكون أكثر من حساب للوسائل من أجل بلوغ غاية معينة . فمنذ « أوغست كونت » إلى « دوركهايم » وإلى « ليفي

(١) أنبه القارىء إلى ان المؤلف استعمل هنا كلمة « العقل » ، ولكني فضلت استعمال كلمة « المنطق » حينما رأيت المعنى يقتضي التمييز بين المنطق وبين أداته (المترجم)

برول » (في كتابه : علم العادات) كان المنطق الوضعي كما صورته هـــذه العقلانية الصغرى مضطراً إلى التهرب من القضايا الفلسفية ، بواسطة خديعة فكرية ، كما يستطيع خلـــق الوهم بأنه قادر على أن يقود العمل بتحديده غايات له . والفلسفة الوضعية لا يمكن فصلهـــا عن « اللا أدرية »(*) ، وهي تفسح الطريق أمام الغيبية البحتة . فانطلاقاً من الفكرة الصحيحة القائلة بعدم وجود غايات نهائية ، تستنتج هذه الوضعية أن ليس هنـــاك غايات بالمرّة ، وبالتالي ، لا ترى من طريقة فلسفية لتحديد هذه الغايات .

أما المنطق الجدلي ، فانه لا يقبل مع « العقلانية الكبرى » أن يحلّ العقل محل العزيمة ، ولا مع« العقلانية الصغرى » أن يبرر اختياراً اعتباطياً .

فمن خصائص المنطق الجدلي أن يربط بين عقلٍ يرشد العمل دون أن يحتمه ، وبين عزيمة مسؤولة ، عقلانية وحرة معاً ، تتخطّى العقل المتقوّم (*) دون ان تحطمه . فالمنطق ليس بالنظام المفارق : إنـــه الإبداع المتصل لنظام انساني .

٣ – المنطق الجدلي هو لحظة من البناء العقلاني للواقع ، أي أنه ليس تأملاً في نظام بل هو بناءٌ لنظام . ولحظةُ السلبية فيه . لحظة رفض النظام السابق التقوُّم ، ورفض الانخداع بوهم وجود عالمٍ مكتمل الصنع خارجاً عنا ومن دوننا ، هي لحظة جوهرية ، لأنها تلك التي بها يتأكد التوحُّد المتنامي بين تاريخ الطبيعة وتاريـخ الانسان ، بـين ما هو عقلاني وما هو عمليّ . ذلك أنه ، إذا كانت الطبيعة تغدو مستأنَسة ، إنسانية ، فالإنسان كائنٌ طبيعيٌّ بدءاً ، وبالتالي فان توافق فكره مع الطبيعة التي منها انبثق ، والتي وُلد منها فكرة ذاته ، ليس سراً ولا معجزة . والانسان ، بالحركة الواحدة ذاتها ، يفكر في الواقع ويُحيل فكرته واقعاً .

ولكن هنا تنطرح مسألة : هذا المنطق الجدلي نفسه كيف تم بناؤه ؟

والجواب ان فكر الانسان لم يُقْسَرُ على أن يصبح جدلياً إلا ليستطيع

أن يُشمِّلَ الواقع جوانب من الطبيعة عاصيةٍ على كل منطق آخر . فأولوية الممارسة تتأكد مرة أخرى كمعيار لصحة الفكرة ولمطابقتها الواقع ، مطابقة تقريبية على الأقل .

فالجدلية ليست بالمخطط الخيالي القَبلي . نُصفّحُ به الأشياء ونفرضه عليها باجبارها على الدخول في سرير « بروكوست » هذا [1] . وقوانين الجدل ليست منظومة من قواعد للفكر مغلقة ، كما كانت الصور المنطقية عند أرسطو أو مقولات كانط أو منطق هيجل . بل ان مبادىء الماركسية ذاتها تقتضي أن تدرس قوانين الجدل ، لا بوصفها تعريفاً للبنية السرمدية لعقل مطلق ، بل – ولنكرر ذلك – بوصفها كشف حساب ، موقتاً باستمرار ، لانتصارات العقلانية في كل مرحلة تاريخية كبرى .

بهذه النظرية النقدية يمكن الحديث عن جدل للطبيعة ، بينما لا يستطاع ذلك بمعنىً معتَقدي ، معنى يفترض الايمان الاعتباطي بامكان وجود مُشاهِدٍ مطلق ، خارجٍ عن التاريخ .

يمكن الحديث عن جدلٍ للطبيعة ، لأني لا أستطيع الاكتفاء بتأكيد الوجود العاري لطبيعة أصليّة ، كما يفعل اللاأدريّون أو الذرائعيون (*) .

فصفة المادية ليست رفضاً فحسب ، أو حدّاً فحسب ، أو صَدْماً ومقاومة فحسب ، تجاه فعل الفكر أو الممارسة الانسانية .

ذلك أن هذا الرفض ليس أيّ رفضٍ ما ، ليس رفضاً مغفلاً ، مجرّداً ، مماثلاً دائماً لنفسه : فالذات (أو الشيء بذاته) (*) تجيب بـ « لا » على فرضية ما ، وأحياناً تجيب بـ « نعم » . وهذا الجواب ذو سمة عملية : أي أن الطبيعة إما أن تنقاد إلى المعالجة ، أو أن تعصى عليها . فاذا عملتُ وفقاً لهذه الفرضية

---

(١) « بروكوست » . في « الميتولوجيا » اليونانية ، قاطع طريق كان يسلب المسافرين ويعريهم ، ثم يمددهم على سرير من حديد فيقطع أرجلهم إذا كانوا أطول منه أو يشدهم إذا كانوا أقصر .

أخفق عملي ، وإذا عملت وفقاً لأخرى كان لي سلطان على الطبيعة . وصحيح أن كل الفرضيات تتحطم وأن أية منها لا تستطيع زعم الكشف عن بُنية(*) نهائية للكائن ؛ ولكن كل فرضية ميتة — بمجرد كونها عاشت من قبل — قد أورثتنا سلطاناً جديداً على الطبيعة . وهذا السلطان (وهذه المعرفة) بقيَ بَعدَها . والفرضية الجديدة هي وريثة تلك التي تحلّ محلها والتي حطمتها . إذن هناك سلطان متراكم ، وحركاتي اليوم — وهي تستخدم هذا الميراثَ المتراكم من السلطان على معالجة الطبيعة — ترسم قالباً تقريبياً على الأقل لبُنْيَة هذه الطبيعة ، هذه البنية التي تزداد يوماً بعد يوم معرفةً لدقائقها .

ان تاريخ العلوم ينبئنا أن متطلبات الموضوع (*) قد فجّرت وسَحبت من الاستخدام ، بالتتابع ، المبادىء « المكنوّية » التي قال بها ديكارت ونيوتن ولابلاس ، وقوانين المنطق التي قال بها أرسطو وكانط ، ومبادىء الهندسة الاقليدية .

وعلوم الطبيعة ، من الفيزياء حتى علم الحياة ، لم تألُ تمارس على عاداتنا في التفكير ضغوطاً متزايدة ، أجبرت الباحثين على اختراع نماذج أخرى غير نماذج المنطق السلفي ، والهندسة الاقليدية ، و « الميكانيقا » التقليدية .

فاذا حدث بعد هذا أن صَدَقَتْ وثبتتْ فرضية بشأن البُنية ، إذا هي تكشّفتْ عن جدوى وفاعلية ، إذا هي سَلّطتْنا على الاشياء ، بل تركتْنا نكتشف فيها ذاتِها خصائص جديدة ، فكيف لنا أن نتصور أن ليست هناك أية علاقة واقعية (ولا أقول علاقة هويّة) بين هذا المفهوم وبين « الشيء بذاته » الذي هو موضوعه ؟

وكيف يستقيم لفكرةٍ جدلية أن تُسلّطنا على موجودٍ لا يكون هو نفسه جدلياً على أية درجة ؟

هذا علماً بأن الحديث عن جدل للطبيعة لا يعني ضمناً أي « استقطاب » (*) اعتباطي ، معتقَديّ ، أي استقطابٍ سابق للنقد ، من المعرفة إلى الموجود .

فأن نقول إن هناك جدلاً للطبيعة ، ليس أبداً زعماً بأننا نعرف مسبقاً ، وعلى صورة لا تبديل لها ، القوانين الأساسية لتطور الطبيعة . على العكس : القولُ بهذا الجدل ، تحت ضغط الاكتشافات العلمية الذي لا مَردّ له ، يعني ألا نرى بعد الآن ، في المنطق الأرسططالي أو المصادرة (*) الاقليدية أو مبادىء « الميكانيقا » المدرسية ، إلا حالةً خاصة ولحظة من العقلانية ، في قلب عقلانية جدلية مستمرة التحول ، وأكثر عمومية بكثير .

القولُ بوجود جدل للطبيعة يعني القول بأن بُنيةَ الواقع وحركته هما بحيث لا يستطيع إلا فكرٌ جدلي أن يجعل ظواهرهما قابلة للفهم وأن يجعلها تستجيبان للمعالجة .

وهذا ، بالطبع ، ليس أكثر من استدلال (*) .
ولكنه استدلالٌ مبنيٌ على مُجماع الممارسة الانسانية .
واستدلالٌ خاضع دائماً للمراجعة على ضوء تقدم هذه الممارسة .
وتلك هي السماتُ الأساسية لكل استدلال علمي .
فهو لا يزعم لنفسه أنه يقينٌ مسلمٌ به ، بل أنه فرضيةُ عمل .

إن تصوُّر الواقع كما يستخلص من مجموع المعارف المحقّقة ، في المرحلة الراهنة من العلوم ، هو تصور كل عضو في حال دائمة لا من النمو فحسب، بل من خَلق الذات . وهذه البُنية هي التي نسميها « جدلية » ، في مقابلة التصورات « المكنوية » و « الميتافيزيقية » التي كانت تعتبر العالم تراكماً لعناصر منعزلة ، مجردة ، صورتها وحركتُها خارجيتان عن المادة التي تنطبقان عليها ، كما أنها لا يظهر فيها جديدٌ إلا ان يكون ترتيباً جديداً للعناصر الموجودة من قبل .

هذا النحوُ في تصور العالم ، الذي كان ماركس يقاربه من تصور « جاكوب بوهم » بسببٍ من نظرته الكيفية(*) للحركة ، والذي كان لينين يراه قريباً من تصور « هرقليطس » ، والذي تعطينا « السَبرانيةُ » اليوم محاكاةً له جديدة

وأكثر دقة (بقيامها بما يمكن أن نقول إنه صياغة رياضية لما بين صور الحركة على مختلف مستويات الواقع من مماثلة) ، هذا النحو من تصور العالم يَصلحُ أن يكون فرضية للعمل وأن يلعب دوراً بالغ الفائدة في البحوث .

و « السبرانية » ونظرية المعلومات (*) في هـذا المنظار ، تحملان لفكرة جدل الطبيعة إثباتاً نظرياً وعملياً لم يَنَل مثلَ سُطوعِهِ أيُّ مفهوم علمي آخر بعد قرنٍ واحد فحسب من صياغته .

* * *

ان التصور الماركسي للمادية وللجدلية يستطيع اليوم أن يستوعب ، من فكر القرن العشرين ، كلّ مـا أحدث تغييراً في مفاهيم الواقع ، أو الحقيقة ، أو الجمال ، أو الاخلاق .

فلقد كان التقليد أن تُعرّف الحقيقة ، وكذلك الجمـال والسلوك الُخلقي ، بأنها امتثالُ أعمالنا إلى « نظام » ما ، (بالمعنى المثلث للنظام : كقانون ، وكاتّساق ، وكأمر) .

ولكن اللحظة « الفاعلة » ، البنّاءة ، المبدعـة ، التي ألحّ عليها ماركس إلحاَحه المعروف ، تكتسب في أيامنا هذه قيمة جديدة .

ففي تصورُنا العلمي للعالم ، يبدو متزايد الصعوبة يوماً بعد يوم ، ومستحيلاً آخر الأمر ، أن نفصل في الموضوع فصلاً قاطعاً بين مـا يُفترض أنه الشيء « في ذاته » ، الشيء الكائن من دوننا ، وبين المعرفة التي لدينا عنـه ، أي أن نعزل « الشيء » عن مجموع العمليات التقنية ، أو الذهنية التي بها نعقله ونختبره . وهذا لا يعني البتّة انزلاقاً إلى المثالية ينتهي بنا إلى ألا نرى في الشيء إلا بناءً من صنع الفكر . كل ما يعنيه هو إدراكُنا للوضع التـالي : في المرحلة الراهنة من العـلم لا نستطيع أن نعزل الانعكاس المتصوَّر والواقعة الموضوعية كما لو كانا حدّين أحدهما يقابل الآخر ، أو كما نفصل قطعة الحلوى عن قالبهـا .

فالقوانين العلمية ليست صورةً عن العقل المثالي (*) كأنها « مُثُل » أفلاطون ، ولا صورةً عن قوانين مطلقة لطبيعة في ذاتها ، لا أدري أيُّ ربٍّ كان شارعَها الأول . القوانين العلمية ليست صورةً عن أي شيء : أنهـا « نماذج » يبنيها ذهننا ، تقريبية دائماً ومؤقتة ، تتيـح لنا اكتسابَ السلطان على واقـعٍ لم نخلقه نحن ، واقع تضمن لنا الممارسة وحدها ، أي الاختبار المنهجي ، ان تكون نماذجنا تلك على قدرٍ من التطابق مع بُنيته ، وأنها على الأقل تحاكيه في الشكل من وجهة نظرٍ ما .

وما يضعه تطورُ العلوم الراهن موضع تساؤل ، ليس « الشيء في ذاته » ، ولكنه التصور المتقديّ تقليدياً لهذا « الشيء في ذاته » . وهذا التصور يكون متقدياً حين يخلط بين « الشيء في ذاته » وبين الصورة التي يعطينا إياها العلم عن المادة في هذه أو تلك ، من مراحل تطوره ، أي حين يضفي صفة الحقيقة المطلقة النهائية على ما ليس إلا نموذجاً تقريبياً وموقتاً .

لقد كان « بول ريكور » يحمل على التصور المتقديّ للمفارقـة العلوية (في كتابه « عن التأويل ») ، فقال ان الدين هو « تَشْيِيءُ »(*) الايمان و «أليَنَته». ثم عَرّفَ « الأفق » بأنه « الصورة المَجازية لما يقترب منا دون أن يصبح أبداً شيئاً مملوكاً » ، ليستخدم هذا التعريف في القول : « التأليهُ هو تَشْيِيءُ الأفق ، تجسيده في شيء » . فإذا أنا استخدمتُ حديثه هـذا عن اللاهوت الجدلي ، ونقلتُه من المفارَقة العلوية (تلك التي تُصادِرُ على (*) إله ذي صفاتٍ ثابتة ، متناهٍ ومتجسّد) إلى « المفارقة السفلية » (تلك التي تُصادر على مادةٍ محدّدة انطلاقاً من عناصر نهائية ومن قوانين أبدية) ، فليس لديّ أي مانع من القول بأن المتقدية ، في الفلسفة (تبدأ حين تهبط « دالّة الأفق » إلى مستوى « دالّة الشيء » ، وان « العلويّة » هي « تشييءُ » العلم و « أليَنَته » ، إذ أنها تُحِلُّ زعْمَ المعرفة المطلقة محلَّ العقل الجدلي الذي يفهم « الشيء في ذاته » على أنـه أفقُ نظراتي و « نماذجي » الفكرية .

والفنون المعاصرة تضع يَدنا مباشرة على هذا الانقلاب في الموقف من تصور الطبيعة : فلا اللوحة المرسومة ، ولا الرواية المكتوبة ، تريان اليوم أن مهمتها نقل الطبيعة . لا الطبيعة « الطبيعية » بأساليب الواقعية التقليدية ، ولا الطبيعة « المطبَّعة » بالعودة إلى مـــا يسمونه « المعايير الشكلية » أو « القوانين » أو « الأعداد الذهبية » (*) . بل ان فنّان اليوم َليبذل جهده كله طلبــاً لِلغة في وسعها أن توحي إلينا أن العالم ما يزال يخلق ذاته بمعونة الانسان ، في جـــدل حيّ : « يتناظم » فيه المشروعُ والمعطى ، حسب تعبير « فان لير » .

بل ان إعادة النظر في التصور التقليدي للمكان بوصفه « طبيعياً » وثابتـاً ، من اقليدس إلى نيوتن ومن « آبيلس » [1] الى « رفائيل » ، في حركة يتنامى وعيُها لذاتها من « سيزان » إلى المدرسة التكعيبية ، لتكشف عن جانب المبادرة الانسانية والتصور البنّاء في مـــا كان يعتبر « معطىً » واقعياً فحسب . والأمر نفسه في الزمان الروائي ، وفي مصادراته القديمة ، مصادرات الاستمرارية الوحيدة الاتجاه ، واللارجعة ، ومـــا نشهده من إعادة نظر فيها في كتب (آراغون) الأخيرة وفي « الرواية الجديدة » .

وهذه الملاحظات نفسها تنطبق على الأخلاق ، التي نشهدُ يوماً بعـــد يوم تضاؤلَ النظرة إليها على أنها أخذٌ بقواعد معينة وممارسة لها ، وتزايد النظرة اليها على أنها ابتداعٌ لهذه القواعد ، لا في اعتباطية « نيتشوية » أو عدميـــة « جيدية » [2] ، بل في التزامٍ دقيق بالبنـــاء والابداع لا يقلُّ صرامة عن الالتزام الفنيّ ، ويسير هو الآخر في امتداد التاريخ وتخطّيه .

وثانيةُ السمات التي تميز هذه الإنسيّة الحديثة ، في مقابلتها مع القديمة ، هي كَثْرَويّتها (*) . وهو قول ، يصدر هو الآخر عن نظرة جديدة إلى الواقع . وكان « باشلار » قد وصف نظرية المعرفة المعاصـــرة كما تبدو في « الكانتا »

---

(١) أشهر الرسامين اليونانيين ، (المترجم) .
(٢) نسبة إلى أندريه جيد . (المترجم) .

والنسبية بأنها « لاديكارتيّة » ، بمعنى أنها قـــد تخلت عن محاولة اكتشاف « أصول » أو « عناصر أولية » ، سواء في الطبيعة كالجواهر الفردة لدى « ديمقريطس » ، أو في الفكر كمفاهيم أرسطو أو « الطبـــائع البسيطة » عند ديكارت .

بهذا ذاته ينبغي الأخذ بطريقة الاستنباط المتواطىء (*) انطلاقاً من هــذه المبادىء الأولى ووصولاً ، على صعيد النتائج النهائية ، إلى « محسوس » (*) يكون قد أصبح بكليته شفافاً للفكر .

هكذا يضمحل أخيراً زعمُ احتيــاز الواقع كجملةٍ مغلقة ، في شبكة من مفاهيم تؤلف أنظومةً مكتملة . فلا الهندسة ، ولا فيزياء « لابلاس » المكتوبة ، ولا سماء نيوتن – وكذلــك لا نظريات آدم سميث في الاقتصاد السياسي ، ولا علم النفس الذري (*) ، ولا نظريات « تين » في التــاريخ ، ولا نظريات أوغست كونت و « دوركهايم » في علم الاجتماع – ، كل هذه لم تستطع أن تصمد أمام التقدم المتسارع في علوم الطبيعة وعلوم الانسان ، هــذا التقدم الذي كشف عن الطابع النسبي ، التاريخي ، لمصادراتهم المنهجية .

فالتقدم العلمي يتحقق ، لا انطلاقاً من مبادىء أزلية ووصولاً عبر استنباطات وحيدة الاتجاه إلى نظام كلّي مكتمل ، بل بطريقة إعـــادة التنظيم الشاملة والمتكررة لجماع مساحة المفاهيم .

ولقد يحدث ، انطلاقاً من فرضيات مختلفة ، بل متعارضة ، وببناء « نماذج » مختلفة ، أن نصل إلى جوانب مختلفة ، جزئيـــة ، من الواقع . لذلك كانت « كثرويّة » المدارس العلمية والفنيـــة شرطاً أول لتطور العلوم والفنون في الطريق الصحيح .

على أن القول بالكثرة هنا لا يتأدى بـــنا أبداً إلى التشكيك أو إلى الاصطفائية ، تماماً كما لا تقود النسبية إلى القول بالنسبوية ، ولا الجدليـة إلى السفسطائية . إنه النتيجة الحتمية لذلك التصور الجديــد للواقع ، الذي ليس

تصورَ المادية المعتقدية ، ولذلك التصور الجديد للمنطق الجـــدلي ، الذي ليس تصوُّرَ العقلانية المعتقدية .

والأمر نفسه في الأخلاق ، وبصورة عامة في فكرتنا عن العلاقـــات مع الآخرين . فهنا لم يبق سبيلٌ إلى ما أدري أي « تسامح » سُكونيّ (*) محض ، وسلبي ، ودائماً موقّت . لقد كان هذا شأن النظرة المعتقدية ، التي تعتبر أن هناك واقعاً وحيداً ومكتملاً ، وان الحقيقة صورتُـه المطابقة له ، فمن يرفض أن يراها لا يمكن أن يكون إلا مريضاً أو سيءَ النية ؛ وبالتالي فان التسامح تجاه أوهامه ، تجاه ضلاله ، أو تجاه سلبيّته ، لا يمكن أن يقـود إلا إلى موقفٍ تربوي ، موقف علاجٍ من المرض ، وعند اللزوم موقف قَمْع . أمـــا الحوار فهو ، على عكس هذا « التسامح » ، مَبْنيٌ على نظرية جدلية للمعرفة ، وعلى توكيد قيام « اللحظة الفاعلة » في المعرفة بدورٍ رئيسي في بناء « نمـــاذج » تستهدف اجتياز الجوانب المتعددة لواقعٍ دائم الكثرة ، وبالتالي ، فان هذا الحوار يعني ضمناً أن هناك ما ينبغي لي تعلّمه من الباحث الآخر ، ولو انطلق من فرضياتٍ تخالف فرضياتي . كما يعني أن المواجهة الاختبارية وحدها هي التي ستتيح ظهور نظريةٍ موحّدة ، أوسع أفقاً ، ونموذج أكثر تعقيداً ، يستوعبان ما لم يكن من قبل — في التصورات التي انطلقنا منها — إلا حقائق جزئية ، كل منها ذات نظرة جانبية .

أما السمة الثالثة في هذه الإنسيّة الحديثة ، والتي تنتج عن السِمَتين الأوليين ، فهي الدور الرئيسي الذي أصبحت تلعبه فكرة « البُنية » .

فلقد كانت المشكلة الأولى في فكر المدرسة القديمـــة ، من « تالس » إلى « بارمنيديس » ومن أرسطو إلى « لوكريس » ، هي مشكلة الكينونـــة (*) . وهي قد ظلت كذلك في سماتها الأساسية ، لدى « المدْرسويّـــين » ثم لدى ديكارت . وكانط وفيخته هما أول من فتح الطريق إلى **فلسفة للفعل** (*) تنافس **فلسفة الكينونة** .

ولئن كان المذهب « البُنيَوي » (*) يلقى الآن كثيراً من الرواج فمَرَدُّ ذلك إلى سببين معاً : الأول أنه فلسفة تقابل صورة العالم كما تستخلَص في منتصف القرن العشرين من تطور مجموع علوم الطبيعة وعلوم الانسان ، والثاني أنه منهج للبحث أثبتت تطبيقاته في مختلف المجالات أنها كثيرة الخصوبة ، كما حصل في تطبيقات « السَبْرانية » . بل ان خصوبة هذا المنهج تزداد ثراءً حين تتلاقى البُنيوية والسبرانية معاً في منظورٍ جدلي .

ان فكرة « البنية » ، في المعنى الراهن لهذه الكلمة ، تحمل معها فلسفة . ولنقلْ ، في محاولةٍ أولية لفهم هذه الفلسفة ، إن مَقولتَها الأساسية لم تعد مقولةَ الوجود بل مقولة العلاقة . ومن اليسير أن نكشف عن الصلة بين هذا الاتجاه وبين القول بخاصة « إعمالية » (*) للمعرفة : فاذا كنا لا نستطيع تحديد الواقع إلا بالعمليات التقنية أو الذهنية التي نفهمه بها ونعالجه ، فالقضية الكبرى إذن في المعرفة لم تعد الوصول إلى تأمل عناصر أولية أو مباديء نهائية ، يُفترَض أنها هي التي تعطي كلَّ لحظةٍ معناها وواقعَها على ضوء الدور الذي تقوم به هذه اللحظة في داخل الكلّ ؛ بل ان فكرتنا الحديثة ، الإعمالية ، عن العقل ، تقودنا بالضرورة إلى الفكرة الرئيسية في البنيوية ، فكرة أولوية العلاقة بالقياس إلى الوجود وأولوية الكل بالقياس إلى الأجزاء. وبالتالي لم يعد الواجب أن ترجع إلى الأصول ، إلى العناصر الأولية ، فلا نتصور العلاقة إلا كنسبة خارجية لهذه العناصر خاضعة لها ، بل أصبح الواجب أن نعترف بأن ما اصطُلِحَ على تسميته بالعنصر ليس له من معنى ولا من واقع إلا بعقدة العلاقات التي يتألف منها . وهكذا نرى المذهب البنيوي ، في كل المجالات ، يخلف المذهب الذرّي .

و « فردينان دوسوسور » يقدم لنا الصياغة الأساسية التالية لهذا المذهب البنيوي في ميدان علم اللغات : « إنه لوَهْمٌ كبير ألا ننظر إلى كل كلمة إلا على أنها الاتحاد بين صوتٍ ما وبين معنى ما . فمثل هذا التعريف يعزل الكلمة عن

المنظومة (اللغة) التي هي جزء منها ، ويُوهِم بأنه في مستطاعنا أن نبـــدأ من الكلمات ثم نبني المنظومة بمجرد جمع هذه الكلمات بعضها إلى بعض ، مع أن الواجب يقتضينا على العكس أن ننطلق من الكل الواحد ، المتكافل ، لنصل بالتحليل إلى العناصر التي يحويها » . (دروس في علم اللغات العام) .

وانطلاقاً من دراسة اللغة ، يصل « دوسوسور » إلى مبدأين يتجاوز مفعولها علم اللغـــات ، إذ ينطبقان على كل مجالات الثقافـــة ، من العلم حتى الفنون :

١) الوحدات غير قابلة للتعريف إلا بعلاقاتها ؛

٢) وهي أشكال وليست جواهر .

والعلمُ الذي كان الأكثر تقدمـــاً منذ مطلع القرن العشرين ، والذي كان الأكثر إسهاماً في تغيير الصورة التقليدية للمادة ، وهو الفيزياء ، يقدم لنا مثالاً تطبيقياً ساطعاً على هذا الانقلاب في النظرة : فالفيزياء النووية والنسبية لم تعد أبداً تتصور المادة على أنها مجموعة من ذرات ، أو من جُزَيْئات ملتحمة وغير قابلة للانقسام، لا يحدث في داخلها شيء وتتصل بعضها ببعض بعلاقات خارجية (كما كانت الذرات لدى « لوكريس » أو الكواكب في فلك « نيوتن ») ، بل على أنها ساحاتُ طاقة ، تنعقد وتنفصم فيها ، في نقاطٍ خاصة ، كأمواج البحر في تكوُّنها وانفراطها ، قُوىً وتَوَتـرات تجتاز مدى المساحة كله .

إن ظَفَرَ هذا الاتجاه كان جَرَساً يعلن موت كل المذاهب التجاربية ، وكل المذاهب الوضعية ، وكل المذاهب « العلمويّة » ، بفكرتهـــا « الشَيْئيَّة » والمعتقدية عن « الواقعة » ، وعن « القانون » كعلاقة ثابتة بين « الوقائع » .

وهذا حافزٌ طيّبٌ يشد أزرَ علوم الإنسان في معركتهـــا مع « الذّرية » القديمة ، في علم الاجتماع وعلم النفس على السواء .

والماركسية — التي كان مؤسسها قد وضع هذا المبدأ الرئيسي : « الفرد هو مجموع علاقاته الاجتماعية » (الاطروحة الثالثة بشأن «فويرباخ») — تجد في هذا تأييداً لإحدى نظرياتهـــا الأكثر أهمية ، كما تجد فيه تطويراً خصبـــاً لفكرة

البُنية »(*) التي استخدمهـا ماركس في « **مقدمة نقد الاقتصاد السياسي** » ، حيث رأيناه يؤكد ببـالغ الإلحاح أولويةَ الكل على الأجزاء وأولويةَ العلاقات على الأفراد .

والبُنيوية تتيح ، في وقت واحد ، مكافحة المثاليـة و « الميتافيزيائية » المتجلـّيتين في القول بوجود « ماهيـةٍ للإنسان » خارجَ الروابط الاجتماعية وخارجَ التاريخ ، ومكافحةَ « المكنونيّة » والوضعية المتمثلتين في فكرة « ماهية للأشياء » تُعتَبَرُ خارجةً خروجاً تاماً عن « النماذج » العلمية التي تسمح لنـا باجتياز الواقع وباعطائه معنىً تتحكم فيـه منظومةٌ عضوية كاملة من المفاهيم ، منظومةٌ ذات تاريخ وخاضعةٌ على مدى تطوُرِ هـذا التاريخ إلى مراجعاتٍ وإعادات نظرٍ شاملة ، لا تهمل أي مبدأٍ أو أي عنصر . ومن هنا كانت البُنيوية وقاءً ممتازاً ضدَّ سموم المعتقَدية .

وهي أيضاً وِقاءٌ ضدَّ مـا ينساق الوضعيون دائماً إلى إغرائه ، من تفسير الأعلى بالأدنى ، والكلّ بالعنصر أو الجزء ، متجاهلين أن في الكلّ شيئـاً لا يستطاع رَدُّه إلى العناصر أو الأجزاء التي تؤلف ذلك الكل ، وهذا الشيء هو البنية ذاتها ، أعني : نظامَ العلاقات التي يتلقى منها كلّ عنصر معنـاه وواقعَه .

وفكرة « البُنية » هذه اغتنَت بما رَفَدَتها به علومٌ اخرى ، إذ تَوضَّحَتْ علاقاتها مع « مدرسة الشَّكْل » (الجشطلت) في علم النفس(*) ، ومع نظرية « الزُمَر » (*) في الرياضيات ، ومع فكرة « النموذج » في « السبرانيـة » ، وكذلك مع فكرة التنظيم في علم الحيـاة ، وفكرة « الصورة » في علم الجمال ، ومع مجموع المكتشفات الحديثة ، من الكيمياء إلى الاقتصاد السياسي ومـن الفيزياء إلى الفنون الجميلة .

فأما « مدرسة الشكل » النفسية فقد نجحت في تعويدنا ألا نختـاز صورة

إلا في علاقتها مع مضمون لهـا ، وأن نعتبرها كلاً لا يمكن رَدُّه إلى مجموع أجزائه ، وأن نتصور ديمومة الشكل عَبْرَ تغيُّرِ أوضاع العناصر التي تكوّنه ، كما يثبت « معنى » نصٍّ ما عَبْرَ العديـد من ترجماته ، أو كما نستطيع تغيير « النوتات » الموسيقية في مقطوعةٍ ما فلا تتغير صورة هـذه المقطوعة إذا نحن حافظنا على الفواصل بين تلك « النوتات » .

وأما في الرياضيات فان نظرية « الزُّمَر » تحدد مجموعة من علاقات لا أركان لها ، ومجموعة زُمَرٍ رقميـة مجردة تستطيع أن « تتجلى » في زُمَرٍ محسوسة « متماثلة الشكل » (*) .

وفي « السَّبرانيّة » يمكن أخذ « النموذج » على أنه « التجسيد » المفهومي أو التقني لبُنْية مـا فكل « نموذج » هو التصور الشكليّ لمجموعة علاقات ، أي لبُنْية ، ولكن النموذج « السَّبرانيّ » يمتاز بخصائص جدلية أدخلها فيـه صانعه عن وَعْيٍ أو عن غير وعي ، وهي بالذات تلك الخصائصُ التي تجعله – جزئياً – مطابقاً للظواهر الطبيعية التي ندرسها . ومن هنـا كانت فعاليتُه كأداةٍ للبحث ، ومن هنـا أيضاً – بالمقابل – كان الطريق الذي يفتحه منهاج « النماذج » أمام تأكيد القول بجدلٍ للطبيعة : فما دامت النماذج الجدلية أدواتٍ فعّالة في البحوث ، فان ذلك يبرر – إلى حدٍ ما على الأقل – تصورَ قيـام الجـدل في نفس الشيء موضوع الدراسة . وهكذا تؤلف طريقة « النماذج » استقصاءً تجريبياً لجدل الطبيعة .

والسبرانية ، (كما أوضح ذلك الأستاذ « غيومو » في كتابه : « **السبرانية والمادية الجدلية** ») ، بوصفها نظريةً عامة لخصائص أناظيم « الانتظام الذاتي » ، وبتطبيقاتهـا كمحاكاةٍ دائمةٍ للعضوية الحية ، هي أفضل سُبُل البحث للعقل الجدلي .

أولاً لأن فكرة « الفعل الارتجـاعي »(*) الأساسية تعطي محتوىً حسياً

لجدل التناقض : ذلك ان الأنظومة القادرة على الانتظام الذاتي جهازٌ لا يحدثُ فيه تحولٌ إلا وكان هذا التحول سبباً لنفي ذاته . أي أن « الآلية المؤازرة »(*) فيهـــا هي تجسيدٌ تقنيٌ للتناقض الخارجي (إذ أنهـــا تنزع - ضمنَ بعض الحدود على الأقـــل - إلى مقاومة تحولات البيئـــة) وللتناقض الداخلي (إذ ان مقاومة التحولات هذه تتضمن رَدّ فعلٍ يؤثر على مجموع الجهـــاز) ، ممّا يتيح للأنظومة أداء عملها على شكل ثابت بفضل القَلْبِ المستمرّ لعلاقاتها مع البيئة .

والثانيةُ من سمات الجدل المكنُونِ في النموذج السبرانيّ هي أن هذا الجدل يَضمّ إلى المنطق الزمانَ ، على شكل علاقاتٍ لا تقبل العكس : فنحن حين ننظر إلى مَكْنَنَةٍ « الكترونية » ، مثل سلحفاة « غراي ولتر » ، فنراهـا تقلد اكتسابَ الأفعال الانعكاسية (اللاإرادية) الشرطية ، وتَدّخِرُ تصحيحاتِ للسلوك ، وتوحي بانها تتدرب ، نجد انفسنا مضطرين إلى أن ننظر اليها كما ننظر إلى الحياة نفسها ، أعني : لا بأسلوبٍ تحليلي ، باعتبارهـــا مكوّنة من عناصر قابلةٍ للاستبدال بعضها ببعض ومستقلة بعضها عن بعض ، بل بأسلوب تركيبي ، بوصفها مُجاعَ علاقاتٍ تقوم في زمان حسيّ وتتدرج وفقاً لنظـــامٍ من التعقد المتزايد .

على أنه يجدر بنا هنا أن نرسم الحدّ الذي يفصل بين الكائن الحي وبين أكثر المكنات الالكترونية كمالاً : فلئن كانت هـــذه المكنة قادرةً على أن تصـون توازنَها مع البيئة ، بل على أن تعقّد سلوكَها بتصحيحه تبَعاً لما يواجهها من فشل ، فهي عاجزة عن « التلاؤم » ، بالمعنى الذي يتلاءم به الجسم الحيّ ، أي بتغيير « بُنْيَته » ذاتها ليجعل من نفسه نَمطاً عضوياً آخر ، ذا بنية جديدة وذا « بَرامجَ »(*) جديدة .

هكذا تسمح نظرية النماذج السبرانيّة باعطاء محتوىً متزايد الدقة ومُتنامي الغنى لمقولات الجدل : فالفعل الارتجاعي يقدم لنا نموذجاً حسياً للتأثير المتبادل

وللتناقض ، واللاعَكسيّة هي محاكاة بدائية للصيرورة وللزمان الفيزيائي ، والبُنية تسمح بأن َنعْقِلَ مقولةَ « الجملة » تبعاً للصورة الجديدة للعـــالم كما ترسمها لنا العلوم في هذا الثلث الأخير من القرن العشرين . (وقــد كان الاستاذ « أبوستل » أول من كشف عن هذه المكتسبات الجديدة) .

من هنا فان البُنيَويّة ليست فلسفةً فحسب ، ليست تصوراً للعالم فحسب ، بل هي أيضاً َمنهَج .

والمنهج الذي يُستخْلَص من صورة العالم هذه هو – أولاً – تطبيقٌ صارم لطريقة المحاكة بالمماثلة(*) ، هذه الطريقة التي سبق لها ، في الماضي ، ان كانت مصدر اكتشافات عظيمة ، إذ استطاعت – بوصفها فرضية عمل – أن تنقل المعارف المكتسبة في علمٍ ما إلى ميادين جديدة والبُنيَويّة ، وقــد اغتنتْ بنظرية « الزُمَر » الرياضية وبنظرية النماذج السبرانية ، تسمح بنقل النتائج التي أوَصلتْ اليها دراسة البُنى المتماثلة الشكل في ميدان ما إلى ميدان آخر ، كما حاول ذلك الاستاذ «ليفي ستروس » في مجموعات الأنساب والمجموعات اللغوية. وهناك مثل آخر رائع هو مثل الاستِبـــار « البيولوجي » و « الفيزيولوجي » انطلاقاً من الــنماذج السبرانية لبعض بُنَى الجهـــاز العَصَبي ووظائف عناصره .

وهكذا فان مناهـــجَ البُنيَويّة والسبرانية ، – باستخلاصها قوانينَ للتضايف (*) أو للتطوير تصلح ، على درجاتٍ مختلفة من التعقد ، للانطباق على مختلف مستويات الواقع من الفيزياء إلى علم الاجتماع ، ومن علم الحياة إلى علم الجمال – هــذه المناهج حملت إلينا التأييدَ القاطع لفكرة « جــدل الطبيعة » التي أتى بهـــا أنجلس ، وفي الوقت نفسه فتحت الطريق أمام إمكانياتٍ ضخمة للبحث تطويراً لهذه الفكرة .

وحـــينَ َضمّت البنيوية جهودها إلى السبرانية ، استطاعت « نظريـــة

المعلومات » أن تقطع مرحلة جديدة باعطائها المماثلةَ صيغةً رياضية وبتزويدها إياها بأداةٍ للقياس . فهي – من علم الحياة حتى علم الجمال – تُوَفِّر طريقة لحساب درجة التعقّدِ المتزايد في البُنَى . وصحيحٌ أن نظرية المعلومات لا تملك أن تُحِلَّ طريقة الحساب مَحلَّ حكم القيمة – سواءٌ أتعلّق الأمر بتكوّنِ عضويات حية متزايدة التعقّد ومتناقصة الاحتمال ، أم بظهور قيمٍ متزايدة الارتفاع ، أم بولادة أنماطٍ من الفن جديدة – ، ولكنها تملك أن تزوّد أحكامَ القيمة (التي تنبني ، آخر الأمر ، على ما يضعه الانسان من أهداف) بالقاعدة الموضوعية لنهجها الحسابي .

هكذا يتصدّى المنهج البُنيويّ لوقائع جديدة بواسطة بُنىً مفترَضة أوَحتْ بها علومٌ أخرى ، وبذلك يستطيع الاستباقَ والتنبّؤ . ولكنه لا يكتفي بذلك ، بل هو أيضاً ، أمام كل واقعة ، يدعونا إلى فهم معناها وواقعها بارجاعها إلى مكانها من قلب الكلّ الأوسع ، الذي به تتخذ الواقعة معنىً وواقعاً . وتطبيق المنهج البُنيوي على اجتماعيات الأدب ، على ما اتصفت به محاولاته الأولى من « مَكنويّة » ، جاء دليلاً على خصب هذا المنهج. بل كان أصدقَ منه دلالةً تطبيقُ الاستاذ « بيير فرانكاستل » له على اجتماعيات الفن : فلقد تمرّدَ الاستاذ « فرانكاستل » على الزعم القائل بأن كل مجتمع إنما تتحدد بُنيتُه كلها باقتصاده وسياسته وحياته الاجتماعية ، فلا يبقى للفن من مهمة إلا ترجمة هذه البنية أو التعبير عنها، وأراد أن يبرهن على أن دور الفن لا يقف عند حدود الإفصاح عن القيم ، بل هو يتعدى ذلك إلى الإسهام في خلق القيم . وعلى هذا الهدف اصطنع طريقةً لاستنطاق آثار الفن ، ومن خلالها استنطاقِ المجتمع الذي وُلدت فيه . وهذه الطريقة – في وقتٍ واحد – تستبعد مَكنَويّة « تين » ، الذي هبط بعلم الجمال إلى مستوى نظريةٍ في الدلالة ، ومثالية « وُلْفلين » و « فوسيّون » اللذين زَعَما للأشكال حياةً ونُموّاً مستقلين . يقول الاستاذ « فرانكاستل » (في كتابه : « الواقع التشكيلي ») : لقد نسيَ

ولفلين وفوسيّون أن يحسبا حساباً لفكرة البنية » . وهو يرى في الفن واحدةً من لحظات خلق الانسان خلقاً مستمراً لذاته، خلقاً لواقعٍ جديد ولقيم جديدة؛ ولذلك يرفض أن يعامل الفن كما لو كان مجردَ بُنيَـــةٍ فوقية ، كما لو كانت وظيفةُ الفن نَسْخاً لواقعٍ سابق الوجود وتكريساً له (على طريقـــة بعض القائلين بماركسية مكنويّةٍ جلفة) ، بل كلَحْظةٍ جدليـة ضرورية في بنيـة المجتمع البشري وهو يَصوغ صفحةَ وجهه .

هناك حقاً إذن ، للماركسية ، مَصدرٌ للنَّماء انطلاقـاً من صورةٍ للعـالم وللانسان متطابقةٍ مع الاتجاه المعاصر للعلوم والفنون . والآفاق التي فتَحَتْهـا البُنيوية وفتحتها السبرانية أمام البحث الماركسي تستبعد تفسيرَ المادية تفسيراً معتقدياً ، مَكنَويّاً شَيْئياً (*) ، كما تستبعد تفسيرَ الجدلية تفسيراً معتقدياً ، تأملياً ، لاهوتياً .

ولئن كانت هذه الحقيقة الكبرى قد حُجبتْ قبل الآن ، فبعض الذنب في ذلك ذنبُ تلك المحاولات المتعجلة لتطبيق السبرانية على قيـــاد البشر في المجتمع ، تلك المحاولات التي أعطى بهـــا « نوبارت واينر » أسوأ قدوة ، برغم أنه هو نفسه كان قد تنبَّه إلى خطرها وحَذَّر الآخرين منـــه . فهي في الواقع لم تكن تستمد جذورَها من مبادىء السبرانيـــة نفسها ، ولكن من الأفكار « التقنوية » لدى بعض رادَةِ العلم . على أن هذا اللَّبْسَ قـــد تبدَّد اليوم .

ولكنه ، مع الأسف ، لم يتبدَّد في مجال « البُنْيوية » ، التي مـــا تزال كثرةٌ من الماركسيين تقابلهـــا بالريبة . ومَرَدُّ ذلك دون ريب إلى عدم زوال الالتباس بين المبادىء الجوهرية للبُنيوية كنظرةٍ إلى العـــالم وكمنهجٍ للبحث ، وبين الصيغة التي ظهرت عليهـــا هذه المبادىء لدى مُمثّليهـــا الأكثر شهرة .

فالاستاذ « ليفي ستروس » ، مثلاً ، برغم أنه قَدَّم لعصرنا انتاجـــاً

علمياً بالغَ الخصوبة ، ينطلق في تطبيق المنهج البُنيوي من مصادرات شخصية لا تؤلف أبداً جزءاً من هذا المنهج ، بل هي في نظري تتعارض مع روحه .

وسأكتفي بذكر ثلاثٍ منها :

١ – المصادر التي تقول بأن كل البُنى ، في التحليل الأخير ، ترجع إلى بُنىً ذهنية ، إلى « صياغاتٍ موقتة للقوانين الكلية ، منها تتألف فاعلية الفكر غير الواعية » . ان هذا اللون من البُنيوية « المفارقة » ، الذي يحمل معه أصداء « كانطيّة » ، ومثاليةً آخر الأمر ، لا ينشأ أبداً من مبادىء النهج . بل هو على العكس يبدو مناقضاً لهذه المبادىء بتمييزه بُنىً معيّنةً لا تكون الأخرياتُ إلا ترجمة لها : مَوقفٌ يقارب تلك « المكنويّة » الفاضحة التي انتقدها الاستاذ « فرانكاستل » ، والتي لا ترى في الآثار الثقافية إلا ظاهرةً عارضة على قشرة البُنَى التحتيّة .

٢ – المصادرة (المتفرعة عن الأولى) التي لا ترى في البُنية واقعاً فعلياً ، بل « برنامجاً » فحسب . فالبُنيَة لدى « ليفي ستروس » ليست « نواة الموضوع » ، بل « أنظومة العلاقات المكنونة في الموضوع » . وهذا – كما يبدو لي – طرحٌ سَيءٌ للمسألة ، لأن هذه المقابلة بين الموضوع وبين العلاقات التي يتألف منها هي في تناقضٍ مع مبدأ المذهب البنيوي نفسه ، مع أن أبرز فضائل هذا المذهب هي أنه جعل ذلك التعارض « جَدَلياً » ، إذا لم نَقُلْ إنه أبطله .

٣ – المصادرة التي تقيم التضادّ بين البُنية وبين التاريخ . فالأستاذ « ليفي ستروس » يعترف بأن البُنى المتزامنة (*) ، ليست البُنى الوحيدة ، بل ان هناك أيضاً بُنىً متخالفة النموّ (*) . يقول : « لست أقصد دَحض فكرة الصيرورة ، ولا إنكار أهمية التفسيرات الحركية » ؛ ولكنه

لا يلبث أن يُقيم قطيعة جذرية بين منهج عـالم الأجناس ، ومنهج المؤرخ : « الأنتولوجيا هي مُراقبٌ غريب عن الجماعة » الـتي تدرس بُنيتَها ، بينما « لا شعور بالصيرورة إلا لدى ذاتٍ متورِّطٍ هو نفسه في مصيره التاريخي » . وهذا القـول يَصِمُ التاريخ بالذاتية من حيث مَبدؤه ذاته ، لأن حسّ « الزمَنية » (*) ، لا بدّ له من « أنا » يعيشه ، لا بدّ له من ذات .

ويبدو لي – دون أن أدخل هنـا في نقاشٍ حول جوهر المسألة – أنه لا يمكن أبداً ، أن ينسجم مع البنيوية القولُ بأن هناك « قوانين للنموّ » لا يمكن اعتبارها بُنىً ، وأنها ، بحكم المبدأ ، تستعصي على الدراسة الموضوعية أكثر من البُنى الأخرى .

إن تقليص دور التاريخ ، بحيث يقتصر على الأحداث والشهادات الحيّة ، يوصد الباب دون فهم الانتقال من بُنيةٍ إلى أخرى . والذي يبدو هـو أن استبعادَ الاستاذ « ليفي ستروس » للتاريخ إنما يعود إلى ظروف عارضـة خاصة : فهو قد قصَر دراسته ، كعـالِمٍ بالأجناس وعادات الشعوب ، على مجتمعات كانت قد انقطعت عن التطور وتخثرتْ بالاقتصاد على تكرار ذاتهـا الثابتة ، بحيث لم يكن هنـاك كبير ضرر ، منهجياً ، في ألا يدرس منها إلا البُنى المُتزامنة . ولكن ، ما الذي يمنع فكرة البنية ، ما دامت تصلح لتشريح المجتمعات ، من أن تكون قابلة للتطبيق على « فيزيولوجيا » هـذه المجتمعات ، على دراسة وظائف أعضائها ؟ وكيف لنا أن ندرس بُنية عضوٍ ما إذا نحن صرفنا النظر عن وظيفته ؟ وكيف تكتمل لنـا دراسة وظيفته وبنيته إذا نحن لم ندرس تاريخه ؟ ثم إن التطور « البيولوجي » يقدم لنـا نماذج من « قوانين النمو » ؛ فلماذا ، حين ننتقل إلى التاريخ البشَري البَحت ، تنقلب دراسة هذه القوانين ذاتية على حين غرّة ، بينما نقبل – كمصادرة – أن في المستطاع دراسة البُنى المتزامنـة لمجتمع ما دراسة موضوعية ، وإن كانت أحكام القيمة ، أو الأفكار القبلية ، لدى دارسها قد تلقي على دراستـه

لهـــا أيضاً بعض الظلال ؟ ان الاستاذ « ليفي ستروس » نفسه - مثلاً - يكتشف دائماً بُنى ذهنية بعينها فعّالة في « الفكر الوحشي » ، وفي الفكر الذي ألفناه على السواء ؛ أفلا يعني ذلك أن دراسته قـد تأثرت بأحكام قَبْليّة « كانْطية » وردت عليه من ثقافة مجتمعه ذاته ؟

فإذا ما استُبعدت هذه المصادرات العارضة ، فإن المذهب البنيوي يستطيع ، شأنه شأن السبرانية ، أن يكون إحدى أفضل الطرق لاختيار العالم ولتصور الانسان وفعله الخلاق ، وإحدى أكثر هـذه الطرق تلاؤماً مع روح عصرنا وطاقـة على خلق انسيّةٍ جديدة ، هي بالذات تلك الإنسية التي كان ماركس رائدَها الأول : إنسية تَغتني بكل مكتسباتِ الإنسية الاغريقية الرومانية والإنسيّة اليهودية المسيحية ، وتتخطاهما كلتيهما في صورةٍ تركيبية جديدة شاملة للطبيعة وللانسان ، للعالم الخارجي ولعالم الذات ، للضرورة وللحرية .

-٣-

الماركسية والأخلاق

الماركسية والاخلاق

« أن تكون راديكالياً ، هو أن تأخذ الأمور بجذْرها ، والجـــذر – لدى الانسان – هو الانسان نفسه » . هكذا كان ماركس – في كتابه : « إسهام في نقد فلسفة الحق عند هيجل » – يُعرّف روح الماركسية الأصيلة . وأن نعود إلى هـــذه الروح الأصيلة ، يعني ألا ننسى أبداً أن الماركسية ليست فلسفة معتقَدية ، سابقةً للنقد .

إن الفكرةَ الأمّ في كل فلسفة نقدية (أي غير معتقدية) هي أن التجربة الانسانية تؤلف كلاً واحداً . أما المعتقَديّة فشأنها ، على العكس ، أن تجتزىء وجهاً من وجوه التجربة الكلية ، ثم تزعم تفسير الكل تَبَعاً لهـــذا الوجه الواحد . لنأخذ ، مثلاً ، فلسفة « ميتافيزيائية » مثالية ، نجدْها تعطي المكانَ الأرفعَ للأفكار ، ثم تحاول أن تعيد بناء العـــالم كما لو كان نسيجاً من علاقات ذهنية ، وفي موازاة ذلك نجد الفلسفة المادية « الميتافيزيائية » و « المكنوية » تنزع إلى تفسير العالم بدءاً من خصائص للمادة كما يصورها العلم في هذه أو تلك من المراحل التاريخية لتطوره .

والموقف النقدي يرفض ، بادىءَ ذي بدء ، هـــذه الاختبارات الكيفية مَبدؤه في الطريقة هو أن كل لحظة من لحظات التجربة الكلية متكافلة مـــع الأخريات ، وأن لها تاريخاً تتكافل معه .. إننا لا نستطيع أن نقفز من فوق ظلّنا ، وكذلك لا نستطيع أبداً أن نقدم تعريفاً نهائياً لا للمعنى المجرد ولا

للمادة ، وكل فلسفة تكون معتقدية إذا هي حبست نفسها في المعنى المجرد ، على طريقة أفلاطون أو حتى طريقة سبينوزا ، أو إذا حبست نفسها في المادة ، على طريقة « هولباخ » أو طريقة التفسير الستاليني للماركسية .

فاذا حزمنا أمرنا على الالتزام الدقيق بنتائج هذا الرفض للمعتقدية في كل مجال ، فانه يحسن بنا أن نعيد النظر ، بروح عصرنا ، في معنى الماركسية في نظرية المعرفة وفي الأخلاق والفن على السواء .

ولئن كان « باشلار » قد أقام الدليل على ضرورة « فلسفة للعلوم لاديكارتية » وكان « برتولد بريخت » يسمي نظرته الجمالية « لا أرسططالية » ، كما أن دراسات الاستاذ « سيموندون » تعرض لمعنى « الممكنات الجدلية » في منظور ما يمكن أن يسمى « تقنية لا لابلاسية » ، فقد أصبح ينبغي لنا أن نتصور « أخلاقاً لا أفلاطونية » ، أعني : أخلاقاً لا تنطلق من تلك النظرة التي أصبحت تقليدية في الغرب منذ العصر الاغريقي ، والتي ترى أن عمل الانسان « خير » إذا هو امتثل فيه لقاعدة سابقة الوجود ، أو لمثل أعلى أو نموذج سابق .

بهذا تصبح مشكلة الأخلاق معكوسة ، شأنها شأن مشكلة المعرفة ، إذ يصبح منطلقها هو التالي : حين نتساءل عما ينبغي لنا عمله ليكون عملاً صالحاً ، لا نحاول الامتثال لقانون سابق الوجود أو الاقتداء بكائن « معطى » ، بل نتساءل عما ينبغي أن نضيفه إلى الوجود مما ليس يوجد بعد .

هذه الأخلاق هي التاريخ في صيرورته ، ذلك التاريخ الانساني المحض ، الذي لم يرسم مخططه أي إله أو أي قدر ، ولا أية جدلية مجردة - سواء أكانت الفكر المطلق عند هيجل أو « التقدم المحتوم » عند ماديي القرن الثامن عشر - . إنها خلق الانسان خلقاً متصلاً لنفسه .

وهي خلق ليس في أية لحظة كيفياً ، ولا في أية لحظة مرسوماً . فالانسان - في وقت واحد - مسؤول مسؤولية كلية عن أن يغدو لا ما هو ، بل ما ليس إياه بعد وليس مكتوباً في أي مكان ، ومفروض عليه أن يعي الظروف

التاريخية التي أبدعتها خلائق الانسان السابقة ، والتي تخضع لقوانين ضرورية ، يؤدي جهلها أو تجاهلها إلى المغامرة وإلى العجز .

والاكتشاف الجوهري الذي قدمه ماركس في مجال الأخلاق هو أنــه :
- أولاً بنظرته إلى « الأليَنة » نظرة تاريخية ونضالية ، على عكس نظرة هيجل وفويرباخ ، ثم بالحجج التي قدّمها في كتابه « رأس المال » - أذاب ما كان قد تبلور جليداً على صورة أشياء وأوضاع تاريخية ، ليعيده إلى حقيقته الحية بوصفه أفعالاً بشرية ، فدلّ الانسان على إمكان استرداده سلطانه الحق على قدَره .

وإذا كان ماركس قد برهن على أن فعل الانسان ، إذ يتابع في التاريخ خَلق نفسه ، هو بصورة لا تقبل التجزئة ، وفي آنٍ معاً ضروريٌ وحر ، فهو بذلك قد وضع الأساس النظري لكل عمل ثوري ، والأساس النظري لأخلاق لا تضحي بالحتمية الموضوعية على مذبح المسؤولية الشخصية ، ولا بلحظة الذاتية طلباً لوعي قوانين التطور الصارمة .

وفي هذه النظرة الماركسية للانسان وتاريخه لا سبيل إلى تجاهل المسألة الأخلاقية ، ولا يمكن أن يستعاض عنها بالمسألة العلمية والتقنية ، مسألة الحقيقة ، مسألة تطلّب واكتشاف نظامٍ حقٍّ للأشياء وللطبيعة يجعل للسلوك الأخلاقي سنداً من خارج الإنسان .

فدراسة قوانين التطور الاجتماعي ، وحتى إمكانية رسم جوهر المسار نحو مستقبلٍ قريب أو بعيد ، وكثير الاحتمال أو قليله ، لا تعفينا في أية لحظة من وعي مسؤوليتنا الخاصة بوصفنا ذوات فاعلة ، خالقين لتاريخنا ذاته ، لا موضوعات في تاريخ نتصوره على شكلٍ يهبط بنا إلى حيث لا نكون أكثر من محصلةٍ أو مجموع لظروف وجودنا .

إن المسألة الأخلاقية ليست مسألة بسيطة . لا هي في بساطة الإنقياد الأعمى إلى قاعدة سلوكية نُعطاها من الخارج كاملة الصنع ، ولا هي في بساطة

القول بأننا أحرارٌ مطلقَ الحرية في أن نضع بنفسنا ووحدنا قِيَمنا وأهدافنا .

بل المسألة الأخلاقية ، في حياة الفرد ، هي نسيج من تناقضات حيّة ، دائمة الإنبعاث ، بين مقتضيات الانضباط الضروري لفعالية نضالنا ، وبين حسّ المسؤولية الشخصية لكل منا في وضع قوانين معركتنا نفسها وفي تنفيذها .

فإذا ما أراد ماركسيٌ أن يجيب على مسألة العلاقات بين الأخلاق والمجتمع، فان ذلك يقتضيه ان يحل ثلاث مشكلات :

١ - أن يقطع صلاته نهائياً بالمعتقدية ، مؤكداً أن الماركسية ليست فلسفة سابقة للنقد ، وأنه يستحيل على ماركسيٍ أن يفكر كما كأن كانط وفيخته لم يوجدا قط . وهذا يقتضي ألا نقصر ميراث الفلسفة الألمانية في الماركسية على هيجل وفويرباخ ، وأن نعيد تقييم ميراث كانط وفيخته بوضعه مرة أخرى على قدميه ، أي بأن نثبت أن الأخذ بنظرة مادية جدلية للمارسة يسمح لنا بأن نأخذ بفلسفة نقدية دون أن نتزلق إلى التوهم المثالي بأن فعلنا هو مصدر الواقع الذي نمارس عليه هذا الفعل .

٢ - أن يُعمّق نظرية الذاتية في الماركسية ، وذلك بالاعتراف بأن المذهب الوجودي قد طرح مشكلةً حقيقية ، وإن كنا لا نملك أن نقبل الطريقةَ التي طرحها بها ولا الجواب الذي أتى به لها ؛ وكذلك بأن يَذكر أن دراسة مشكلة الذاتية ليست بالضرورة مرتبطةً بنظرة « ذاتويّة » (*) و « فَرْدَويّة » (*)

٣ - أن يصوغ نظريةً ماركسيةً للتخطي الجدلي ، تسمح لنا باستكشاف كل أبعاد الانسان ، ومنها أبعاد جوّانيّته (*) ومُثُله ، دون الوقوع في التصورات اللاهوتية ، « المؤَلْيَنَة » ، التي تجعل من المفارقة صفة للاله لا صفة للانسان .

ومن الواضح أننا إذ نتحدث عن « المفارقة » لا نعني الاحتفاظ بالكلمة

ولا بالفكرة في معناها التقليدي ، المرتبط بما « فوق الطبيعة » ، بل أن نضعَ يدنا من جديد – وراء « الألـيَنات » والضلالات التي نسبت إلى الآلهة مـا هو للإنسان من قدرة على تخطي الوضع الذي فرضتْه عليه الطبيعة أو المجتمع – على هذه التجربة الأساسية المتصـلة : أن الإنسان ليس مُجرّدَ مجموع الظروف التي أوجدته ، وأنه إنما يَتوَجدُ كانسان بتخطّيها .

هذه الأفكار حول الأخـلاق هي إذن من وحي تطـلّـعٍ ثلاثي إلى سبيل تستطيع به الماركسية :

– القولَ بفلسفة نقدية لا تكون مثالية ؛

– والقول بنظرية للذاتية لا تكون « ذاتويّة » ؛

– ووضع نظرية للتخطـّي الجدلي لا تكون « مؤَلـيَنَة » .

* * *

إن الأخلاق تظهر أولَ ما تظهر كمجموعة من قوانين لِسلوكنا . فلكل إنسان أخلاقٌ جاءته من الخارج ، بالتربية ، أي بحكم كـون الفرد جزءاً من مجتمع ، من هيئة تاريخية واجتماعية . يَحدثُ ذلك في طفولتنا ، التي يُفرَض علينا من الخارج ، كأمرٍ واقعٍ ، ما هو ممنوعٌ وما هو مباح ؛ بحيث يبدو الخير والشر ، في البدء ، كالنور الأخضر والنور الأحمر ؛ أمرين تمّ عليهما التواضع فلا فِكاك من طاعتهما .

ويؤلف مجموع قواعد السلوك هذه ما يشبه روايةً مسرحية ، قُدّرَ لكلٍ منا فيها « عملٌ » محدّد ، فليس لنا بعده إلا أن نرتدي اللباس المخصّص لدورنا وأن نقوم بهذا الدور . فأنا ، منـذ الطفولة ، مِلكٌ لِدينٍ بعينه ، ولوَطنٍ وطبقة ، وأسرةٍ وتقاليد ، لها أهدافها وسُبُلُها إلى بلوغ هذه الأهداف ، التي تتراءى لنا « قِيَماً » لا تُمَسّ . أي أن مسألة الأساس الذي هو مَناطُها (*) لا تُطرَح ، كما لا تُطرَح أيضاً مسألةُ خَرْقها .

فكيف تمّ الانتقال من هذه الأخلاق « المتكوّنة » (*) إلى الأخلاق « المُكوِّنة »(**)، من الانصياع الكامل للقسْر الاجتماعي إلى الوعي بالمسؤولية الشخصية ؟

إن مَناطَ الأخلاق لم يطرح نفسه في بداية الأمر كمشكلة ؛ بل هو قد فرَضَ ذاته على شكلٍ أسطوري ، شكل حكايةٍ تُروَى أو وَحْيٍ يَهبط ، أي بِتَدَخُّلٍ عُلويّ : من ألواح حمورابي إلى وصايا موسى العشر .

وهو حتى حين أصبحَ مادةً للتفكير لم يتحول دائماً إلى مشكلة ، بل إلى تبرير ، بدليل النظريات الاجتماعية المحضة التي تَتَّسِمُ عامّةً بِرَدّ « القيمة » إلى « الحقيقة » ، وبزعم إعطائنا في آنٍ واحد ، على شكل وصفٍ موضوعي لطبيعة الإنسان الاجتماعية ، تفسيراً وتبريراً للقسْر أو للعَقد .

وهذه « الايديولوجية » التبريرية تسبغ على نفسها ثوب « العقل » : إذ أن كل طبقة اجتماعية ، على مدى التاريخ ، قد أسبغت اسم « العقلانية » على ما يلائم مصالحَها الطبقية . وقد حلّتْ هذه « الايديولوجيات » التبريرية مَحلَّ الأسطورة والوحي ، منذ الأمثولة المحافظة التي رواها « مينينيوس آغريبا » (١) حتى نظريات « سبنسر » في « علم الأعضاء » ، ومنذ « قوانين » أفلاطون إلى إلى « فلسفة الحق » التي وضعها هيجل .

فكيف إذن تُطرحُ مسألةَ المناط ، مسألة قيمة القيم ؟ كيف ننتقل من صعيد « المعطى » ، صعيد الأسطورة والوحي ، ومن صعيد التبرير « الايديولوجي » ، إلى الصعيد المأساوي ، صعيدِ التساؤل والمسؤولية ؟

انطلاقاً من التجربة التي نعيشها ، تجربة التناقض .

---

(١) هو قنصل روما عام ٥٠٣ قبل الميلاد . كان « الشعب » (أي عامّته التي كانت تؤلف الطبقة الوسطى) قد انسحب احتجاجاً سلبياً على أوضاعه إلى « الجبل المقدس » . فذهب هذا القنصل إليهم في الجبل ، وروى لهم – نشداناً لإعادة الوئام – أمثولة « الأعضاء والمعدة » . واستطاع بذلك نيل موافقتهم على تسمية « محاميَيْن » عن مصالح الشعب وحقوقه . «المترجم» .

إن التناقض يمكن أن يعاش على صورٍ عديدةٍ في لحظةٍ ينعطف فيها التاريخ ، إما لأن نزاعاً خارجياً وقع بين جماعتين مختلفتين ، وأن صدام آلهة المدينتين كان صدامَ واقعٍ لواقع وأخلاقٍ لأخلاق أخرى ، واما لأن التطور الداخلي لمجتمعٍ ما قد فتح لأعضائه آفاقاً واحتمالات جديدة جعلتهم يضيقون ذرعاً بالسُّنن القديمة فخلقت بذلك ظروفاً ملائمة للتمرّد أو للانفصال . حينئذ تمتزج الأزمة التاريخية والمعضلة الشخصية امتزاجاً وثيقاً . وتلك هي اللحظة « البروميثية »[1] في الأخلاق ، واللحظة التي أعطتنا « آنتيغون »[2] وجهَ مأساة ثورة الضمير على القانون البالي ، ولحظة الشك لدى سقراط ، ولحظة التساؤل وإعادة النظر التي ضرب لنا ديكارت عنها ،على عتبة الأزمنة الحديثة ، أكثر الأمثلة صلابة .

وإلى هذه اللحظة تعود بنا كلُّ تجربة من تجاربنا . فالتناقض الذي يعيشه الجميع ، مثلا ، بين التطلع « الكانطي » إلى اعتبار الفرد دائماً غاية "لا واسطة ، واسطة" لإنتاج القيمة الزائدة ، هذا التناقض يعطينا صورة ساطعة للطلاق اليومي بين المثل الأعلى الأخلاقي المبشّر به وبين الواقع الاجتماعي الفعلي .

ويكفينا أن نعود إلى البرهان الذي جاء به « ماكس ويبر » في كتابه « الاخلاق البروتستانتية والرأسمالية » ، وأن نضع هذا البرهان على قدميه لنرى كيف أن كل وضع اقتصادي واجتماعي يفرز أخلاقاً خاصة به هي « ايديولوجية » تبريرية" له ، كما أوضح ذلك تحليل أنجلس في كتابه « ضد دوهرنغ » حين كشف في قلب الرأسمالية عن بقيةٍ من أخلاق إقطاعية ،

---

(١) نسبة إلى « بروميثيوس » الذي يرمز في « الميثولوجيا » اليونانية إلى بدء حضارة البشر . لأنه بعد أن سوى جسم الانسان من حمأ الأرض ، سرق له نار السماء كيما يبث فيه الحياة . (المترجم)

(٢) رمز أولوية الواجب الذاتي على زيف العدالة التي تفرضها قوانين السلطة .

وعن أخـــلاقٍ بورجوازية مُهيمنة ، وعن أخلاق بروليتارية هي في طريق الولادة .

هكـــذا ، بمعاناتنا الشخصية للتناقض الذي نعيشه ، وبالتطور التناقضي للمجتمعات ، نعود كرةً أخرى إلى التعارض البَدئي بين الأخلاق المتكونة والأخلاق المكوِّنة ، وإلى ضرورة إقامة علاقة جدلية ، علاقة نَفيٍ وتضمُّن متبادلة ، بين هذين القطبين : إذ لو أننا وقفنا عند اعتبار الأخلاق أنظومةً من قواعد اجتماعية لانزلقنا لا محالة الى المعتقدية ، ولو أكدنا على مَناط الوعي وحده ، على المسؤولية الشخصية ، فسنتزلق ، لا محالة ، إلى الصورية(*) مُنتهين إلى أخلاق غَرضية (*) .

فأولئك الذين يستمسكون بالقاعدة الاجتماعية وحدها ، يرون في كل فرد يتساءل عن قيمة هذه القيم ، وبالتالي يضع القاعدة نفسها موضع شك، رجلاً على طريق الخيانة . أما ذلك الذي يحبس نفسه في وجهـــة نظر الوعي الفردي وحده ، وبالتالي يعجز عن الخروج من قوقعة تأمُّله ، فإنه سينظر إلى القاعدة نفسها على أنها « أليَنَة » .

وذلك هو التعارض الذيَ ينبغي لنا أن نتخطاه .

وصعوبة هذا التخطي تظهر منذ أن نأخذ بفلسفة نقدية واعية لنَقديّتها . لذلك نجد « كانط » حين كتب « **نقد العقل المحض** » ، قـد انساق إلى توجيه مقدمته الأولى ضد المعتقدية ، وإلى التأكيد في مقدمته الثانية على الكفاح ضد **التشكُّك** .

ومسألة الانتقال من الحرية إلى القانون ، أو بصيغة أخرى : مسألة الوحدة الجدلية لشكل الأخلاق ومحتواها ، طُرحت للمرة الأولى بكل قوتها على يد « فيخته ». ففي كتابه « **النظام الاخلاقي** » نجد الفصل الأول موجهاً ضد المعتقدية ، وغايته تحديد مَناط المبدأ الأول : حرية « الأنا » مستبعداً كل مفارقة ، وسواءٌ فيذلك المفارقة العلوية ، مفارقة الإله وأوامر وحيه ،والمفارقة

السفلية ، مفارقة الشيء « المعطى » . ولكننا لا نلبث أن نجد الفصل الثاني موجّهاً على العكس ضد الصورية ، ومستهدفاً تزويد الأخلاق بمحتوى حسّي .

وهكذا نجد لدى فيخته قدوة نموذجية لما يجب أن يُبذَل من جهة بغية الإمساك بطرفي السلسلة : الأخلاق والمجتمع .

على أن التركيب الذي بلغه بنتيجة هذا الجهد كان من التقلقل بحيث لم يلبث أو وَهَى وتحطم :

– أوهى به « هيجل » ، الذي لم نلبث معه أن عدنا إلى المتقدية ، بجعله الذاتية لحظة من لحظات الأخلاق الموضوعية ، ولكنها لحظةٌ تجاوزها الزمن بصورة كليّة ونهائية ، بحيث لم يعد للذات الفردي وجود ولا قيمة إلا بوصفه دالّةً للكلية العقلانية والاجتماعية .

– وأوهى به « سترنر » ، وكذلك « كركغارد » من زاوية أخرى جد مختلفة : إذ استبعد « سترنر » الكلَّ الاجتماعي ليؤكد « الواحدَ الأحد » ، الفردَ وحده ؛ واستبعد « كركغارد » الكلَّ العقلاني باسم الخَلوةِ المأساوية بين الذاتية والمفارقة ، هذه الخلوة التي تفترض استبعاد الكل العقلاني والتاريخي والاجتماعي ، حتى لا يُصلَبَ يسوع على خشبة المعنى المجرد .

من هذه الزاوية التاريخية يمكن إلقاء النور على الحِجاج الراهن بين الماركسية والوجودية : أليس موقف سارتر من الماركسية ، أو من الفكرة التي لديه عنها ، تجديداً الى قدَرٍ ما لاحتجاج « كركغارد » على هيجل ؟ وهل لا نستطيع نحن الماركسيين ، باستلهامنا جهود فيخته للإمساك بطرفي السلسلة ، أن نستبطن وجودية سارتر وأن نجعل منها لحظة من لحظات تفكيرنا نحن ؟

إن ماركسيةً لا تنسى أياً من كانط وفيخته (وهي نفس الماركسية التي لا تنسى أياً من ماركس ولينين) هي فلسفة نقدية لا معتقدية ، بمعنى أن الممارسة لديها هي الينبوع والمعيار لكل حقيقة ولكل قيمة .

وهذا يعني ضمنياً أنها لا تفهم المعاناة على أنها تماس مباشر مع الكينونة وانعكاس سلبي لواقع معطى كله منذ البداية ودفعة واحدة ، كما يفعل التجاربيون . وهو كذلك يعني أنها تستبعد الزعم المعتقدي باستبطان الكينونة وتعريفها هي الأخرى دفعة واحدة . إذ إن المعاناة (لدى هذه الماركسية) هي من باب **السؤال** ، وبالتالي فان **الجواب** هو بالضرورة دالّة **للسؤال** نفسه ، أي لحال العلوم في المرحلة التي يُطرح فيها هذا السؤال . وهذا يُبرز ما تتّسم به المعرفة من خاصة تاريخية ، نسبية تاريخياً في كل حين ، ويجعل من الماركسية فلسفة نقدية أكثر اتساقاً منطقياً من فلسفة كانط ، التي يؤلف لوحُ « مقالاتها » السرمدي عقبولاً من عقابيل المعتقدية .

بتعبير آخر ، **الماركسية ليست فلسفة للكينونة** ، أي أنها ليست كفلسفة اللاهوتيين « المدرَسويّين » أو الماديين « المكنونيّين » ، هذه الفلسفة التي لا ترى في الوعي إلا صورة للواقع الذي يولدها ، بل صورة لهذا الواقع أفقر منه ، سواءٌ عند أفلاطون أو عند أبيقور . إن مثلَ هذه الفلسفة ، بمطابقتها بين الوعي والمعرفة ، تؤدي إلى الغاء الذاتية بعدم اعترافها إلا بما هو لا شخصيّ وما هو خارج عن دائرة الوعي ؛ وهي بفهمها الحقيقةَ بمعنى التطابق مع الكينونة ، على طريقة « توما الأكويني » مثلاً ، تؤدي إلى إلغاء كلّ صيرورة حقة ، وكل تاريخية (*) صادقة .

الماركسية فلسفة للفعل ، أعني : فلسفة تجعل من الوعي ، ومن الممارسة الإنسانية التي تولّده وتغنيه باستمرار ، واقعاً حقيقياً ، يمدُّ جذورَه في الفاعلية الماضية والواقع (الراهن) ويعكسها ، ولكنه باستمرار يتخطّى المعطى وباستمرار يضيف إلى الواقع بفعل خلاق ، فعل ليس بعدُ معطىً على مستوى الطبيعة دون الانسانية ولا شيءَ يضمن مسبقاً نجاحَه .

وينتج من ذلك أن الأخلاق ، عندنا نحن الماركسيين ، لا تمنحها مَناطَها الطبيعةُ ولكن يخلقها التاريخ .

فأين يمكن أن يكون موقعُ الفهم الماركسي للذاتية بالنسبة إلى فلسفة الوجودية ؟

لنقلْ أولاً ان مزية الوجودية هي أنها قد أثبتت منذ « كركغارد » ان العقلانية المتقدية – حق في صيغتها الأكثر غنىً ، صيغةِ هيجل – ، برَدِّها الوعيَ إلى المعرفة ، افتقدت بُعداً رئيسياً هو الذاتية . هذا مع ان العقل ، وهو يلغي الحُكمَ الباطل لا يلغي الخطأ الذي أوقع في بُطلانه .

فالذاتية هي أولاً تأكيدٌ بأنه يمتنع على الوعي أن يتساوى مع نفسه . قد يستطيع الوعي أحياناً ان يتساوى مع الوجود ، أن يجتازه عَبْرَ شفافية كاملة ، ولكنه لا يستطيع أن يتساوى مع فعله ، هذا الفعل الذي به يتخطى نفسَه بالضرورة ويخلق نفسه .

والذاتية إذن ليست من باب الوجود ولكنها من باب الفعل .

من هنا جاء تشديد الوجودية على جوانب المعاناة السلبية ، كالخطيئة والقلق والفشل .

ومن هنا أيضاً جاء رفضُها التفريق بين الافكار وبين تقدم «وجود» ، واهتمامها الحقّ بالربط بين الفكر وبين خلق الكينونة مع الوعي بأن الكون فعل ، أنه خلق .

إن نظريةَ الذاتية لم تكن تستطيع أن تجد مكاناً لها في فلسفة عقلانية « ميتافيزيائية » ، كفلسفة أفلاطون أو سبينوزا أو هولباخ أو هيجل ، هذه الفلسفة التي – بترجيحها فكرةالحقيقية كتطابُق بين الفكر والوجود – لم تكن تستطيع ان تأخذ في اعتبارها إلا ما هو لا شخصيٌّ فينا . ولكنْ كان ممكناً تماماً ان تجد نظرية الذاتية مكاناً في فلسفةٍ عقلانية نقدية ، كفلسفة كانطْ أو فيختة أو ماركس ، فلسفة لا تكتفي باكتشاف الفكر القارّ (*) في الكينونة وبرَدِّه إليها ، بل تستخدم الفكر لتغيّر الوجود .

والوجودية ليست فلسفة ولكنها موقفٌ تجاه الفلسفة ، موقفٌ لا يعتبر

الفلسفة صورةٌ للحياة بل خميرةٌ للحياة .

فإذا كان الأمر كذلك يحق لنا القول بأن في المستطاع ومن الواجب أن ننظر إلى الماركسية من وجهة نظرٍ وجودية .

فالوجودية تطرح مشكلة حقيقة ، وان كان الماركسي – ولنكرر ذلك – لا يستطيع قبولَ الطريقة التي تطرحها بها ولا الحلّ الذي تعطيه لها .

والماركسية تتيح طرحَ هذه المشكلة بأسلوبٍ أصحّ ، كما تتيح الإجابة عليها .

ولكي نبرهن على ذلك ، من الضروري أن نذكّر بالظرف الذي وُلدت فيه الوجوديةُ وترعرعت فيه .

إن الينبوع الأول للوجودية ، تاريخياً ، هو في فلسفة فيخته ، كما أثبت ذلك الاستاذ « غيرو » في مؤتمر الفلسفة في مكسيكو : إن فلسفة فيخته ولدت في نقطة انعطافٍ جذري في التاريخ . والاستاذ « غيرو » على صواب حين يلفت الانتباه إلى أن فيخته هو الفيلسوف الوحيد الذي اعتبر الثورة الفرنسية واقعاً لا فكرة .

ظهرت رسالة فيخته في لحظةٍ من التاريخ كانت تشهد انهيار القيم التقليدية ، الاقطاعية ، لحظةٍ طُرحت فيها مسألة عدمِ معقولية النظام القائم ، وإفلاس الإيمان ، والصراع بين الوَعْي وبين الطاعة . وهذا الوضع يفسر الإشادة بأهمية الفرد وباستقلاله الجذري ، وبالقيمة العليا التي أُضيفت على الحرية بوصفها أمّاً لكل القيم ، وبالتالي على المسؤولية .

النقطة الأولى في فلسفة فيخته كانت إذن نقطة توكيد « الأنا » ، الأنا الذي يطرح ذاته بذاته . كانت تلك أول مرة في تاريخ الفلسفة تُعكس فيها فكرةُ أولوية الماهية على الوجود : فالانسان فيها ليس التعبير عن ماهية محددة بصورة مسبقة . ما هو إلا ذلك الذي تخلقه فاعليته الحرة وكل انسان إنما يصنع نفسه بنفسه . وسارتر يقول (في : « **الوجودية هي أنسية** ») ان

« المبدأ الأول للوجودية » هو هذه الصيغة التي أخذها عن « لوكييه » تلميذ فيخته : « أن تفعل » وبذلك تخلق نفسك ، وبذلك لا تكون شيئاً آخر إلا ما تفعله » .

وثانية النقاط في فلسفة فيخته هي أن « الأنا » يتخثر تحت نظرة المعنى المجرد » فيفجّر في ذاته الالتباس بين الذات والموضوع ، بين المقوِّم والمقوَّم ، بين الاصطناع والحرية .

أما النقطة الثالثة فهي أن « الأنا » المطلق حريةٌ مطلقة . ولكن اصطناع الحرية يفترض ضمناً ، بالاضافة إلى وجود الخيار ، وجوبَ الاختيار .

وأما النقطة الرابعة ، التي عنها تصدر الوجودية ، فهي أن «الأنا» مشروع(*): إنه دائماً يندفع خارج نفسه ، تستحثُّه الرغبةُ المحالة التحقيق في الحصول على ما ينقصه أو في خلقه ، أي في أي يكون بذاته ولذاته معاً .

من هذا الاستعراض ، نرى أننا نلتقي لدى فيخته بكل النقاط الرئيسية في الفلسفة الوجودية ، ولكن داخل إطار فلسفة عقلانية .

وفيخته يستطيع إذن أن يساعدنا على الإمساك بطرفي السلسلة . والحوار حول الأخلاق يمكن أن يبلغ أعلى درجات الخصب إذا دار على صعيد فلسفة فيخته : أي اذا تعلّم الماركسيون كيف يستوعبون من جديد نظرية الذاتية في الفكر الوجودي عند فيخته ، وإذا ارتضى وجوديو اليوم ألا يَبتروا من وجودية فيخته بُعدين رئيسيين من أبعادها ، هما البُعد العقلاني والبعد الاجتماعي .

والحقّ ، أن هذا البَتر يعود إلى ماضٍ بعيد : فالبعد العقلاني بَترته فلسفة « كركغارد » اللاعقلانية ، والبعد الاجتماعي بَترته فلسفة « سترنر » الفردوية . وهكذا ورث الموقف الوجوديّ طفيليات اللاعقلانية والذاتوية والصورية .

ولكن لنحاول اليوم أن نستردّ ما قد ضاع .

لقد لعبت الوجودية دوراً إيجابياً في تبرئة الأخلاق من الأوهام الخادعة ، كما برهنت على ذلك السيدة « واندا بانور » ، بتشديدها على بعض موضوعات النقدية الاخلاقية . وسأنقل بعض هذه الافكار كما صاغتها « سيمون ده بوفوار » (في كتابها : « أخلاق الالتباس ») :

« العالم الأخلاقي ليس عالماً مُعطى . »

« خارجاً عنا ، لا توجد غايات غير مشروطة . »

« الحرية هي الينبوع الذي تنبجس منه كل المعاني وكل القيم . (وكان سارتر قد كتب في « الوجود والعدم » : « العامل الأخلاقي هو الوجود الذي به تَتَوَجدُ القيم ») .

« ... حينئذ نرى حريته تعي نفسها وتكتشف في القلق أنها هي الينبوع الوحيد للقيم . »

« يكون الفَقَم[1] متى أنكرت الحرية نفسها خدمةً لغاياتٍ يزعمون أنها مطلقة . فالرجل الأفقم لا يضع شيئاً موضعَ التساؤل .

« من طبيعة الأفقم أن يعتبر القيم معطياتٍ جاهزة » . (وهذه حال الطفل الذي يجد نفسه منذ البدء داخل أخلاقٍ متكونة) .

« أن توجد ، يعني أن تصنع نفسك . » (وهذا هو انتصار الحرية على الاصطناع) :

كلُّ هذه الأفكار النقدية و « الفيختويّة » هي أفكار مشتركة بيننا . فليس هناك أحد يستطيع أن يفكر وأن يعمل نيابة عني ، وأن يعفيني من معنى

---

(١) الأفقم لغة هو الأعوج المخالف ، والفقم هو أن يشتد الأمر ولا يجري على استواء . وبهذا المعنى استعملت هذه الكلمة ترجمة لما تقصده « سيمون دو بوفرار » . والمؤلف يضيف هنا هذه الحاشية : « كنت أفضل أن تقول الألينة . ولكني لا أماحك بشأن الالفاظ » . (المترجم) .

أفعالي ومن مسؤولية قراراتي. وما من ربوبيةٍ ولا من سلطة تستطيع أن تتخذ القرارات باسمي .

ولكن ، بعد هذا تبدأ بيننا الاختلافات .

ذلك أن هذه النظرة الوجودية تبدو لي مَشوبَة ً بنقيصتين أساسيتين :

أولاً – لأن هذه النظرة إلى الحرية نظرة لا زمانية ، خارجة من التاريخ ، فهي إذن « ميتافيزيائية » وتأملية . صحيحٌ أنه يمكن القول بها في أية لحظة من التاريخ ، وأنها تعبر بصورة مشروعة عن حقي في المخالفة وعن واجبي في التشكك ؛ ولكن ، إذا كان ينبوع القيم ينبوعاً غير تاريخي ، فلن يكون أبداً في مقدوره أن يثبت سلامة َغايةٍ تاريخية ، غايةٍ حسيّة .

ثانياً – لأنها تقود بالتالي إلى صورية أخلاقية . صحيحٌ أنها تدعونا إلى الحرية والمسؤولية ، وإلى الشجاعة وضبط النفس ، وأن هذه دعوة ممتازة ، ولكنها لا تقول لنا في أية غايةٍ يجب أن نستخدمها .

وحَقٌ أن نميّز بين الغايات وبين القيم . ولكنهم هنا يضعون الواحدة في مقابلة الثانية ، ويَعزلونها : فكل حالة إنما أتصدّى لها كذريعةٍ لممارسة حريتي . وهذه صورية تحكم علينا بالنَوَسان بين مَتاهةِ التجريد وسكرة المغامرة . يقول سارتر (في : « الوجود والعدم ») : « إنهم يكتشفون في وقت واحد أن كل الأفعال الإنسانية سواء ، وأنها – بحتميةٍ مبدئية – محكومٌ عليها جميعاً بالفشل ... وهكذا يستوي آخرَ الأمر أن أثمل بالشراب في وحدتي أو أن أقود الشعوب . وإذا كان لأحد هذين الفعلين أن يمتاز على الآخر فلن يكون ذلك بفضل هدفه الواقعي ، بل بسبب درجة ما يملكه من وعيٍ لهدفه المثالي . »

وكثيراً ما يقول سارتر إن تفكيره قد تطوّر كثيراً عما كان عليه أيامَ كتَبَ « الوجود والعدم » ، وإن من الجور أن نبني على هذا الكتاب نقداً لأفكاره الحالية . ولكنّ اجتناب هذا الجور يفرض على سارتر أن يقول لنا في

دقة أية مواقف في « الوجود والعدم » أصبح يرفضها اليوم . ولئن كان واضحاً أنه ، على مدى ربع القرن الماضي ، قد شعر بقصور فصل من هذا الكتاب كفصل « الغير » (*) ، الذي يتجاهل فكرة الطبقة تجاهلاً كلياً ، فليس أقل وضوحاً أن كتاب « نقد العقل الجدلي » لا يتضمن رجوعاً عن أي من الأفكار الرئيسية الواردة في « الوجود والعدم » ، ولا سيا تلك التي تضيف إلى صورة الحرية لديه مَناطاً لتلك « الفَرْدويَّة » الجامحة التي لم تُتِحْ له قطّ أن يعثرَ على مُنْسَرَبٍ يَنْدَمجُ عَبْرَه بالتاريخ الحسيّ . إن هذه الحريّة المتحررة من كل جاذبيّةٍ أرضية ، هذه الملائكية ، تحمل اغراءَ الطُّهر واغراء المغامرة على السواء .

ثم ان هذه الصوريّة تنتهي الى صياغة التعابير الأكثر دلالةً على الأخلاق الفَرَضية . وما دامت « سيمون دو بوفوار » قد حاولت تطبيق هذه المبادىء على مسائل الأخلاق ، فسَنقْتَبِسُ من أقوالها الأمثلةَ على ذلك :

تقول مثلاً : « افعل ما ينبغي لك ، وليكن ما يكون . » ثم تضيف : « هذا يعني أن النتيجة ليست خارجية ، ليست مستقلةً عن العزم الذي يتحقق باستهدافها » .

اذن فهي حرية « ميتافيزيائية » ، مجردة ، صورية : « نكون أحراراً ، اليومَ وبصورة مطلقة ، واذا نحن اخترنا أن نريد وجودنا في تَناهيه المنفتح على اللانهاية » .

والتطبيقات العملية لمثل هذه النظرة تبعث على الذعر . اليك مثالاً منها : « ان المقاومة [1] لم تكن تطمح الى نتائج ايجابية مجدية ، بل كانت رفضاً وتمرداً واستشهاداً . ففي لحظة الرفض ينتفي ما في العمل من تناقض ، وتندمج الوسيلة والغاية ؛ اذ أن الحرية تطرح ذاتها مباشرة كهدف لذاتها ، وتتحقق بهذا

(١) هنا وفي أمكنة تالية من هذا الكتاب، « المقاومة » التي يشير اليها المؤلف، هي المقاومة الفرنسية للاحتلال النازي . (المترجم) .

الطرح نفسه » وهذا يعني أن الغاية في رأي « سيمون دو بوفوار » ، لم تكن تحطيم القوى الالمانية المسلحة ، بل كانت مجرد خلق هوّة أخلاقية بين القوى المحتلة والشعب الخاضع للاحتلال تجعل التعاون مستحيلاً .

واليك هذا المثال الآخر : « لقد كان الانسان دائماً في حرب ، وسيظل كذلك الى الأبد » . ان مثل هذه النظرة تقيم تعارضاً جذرياً بين الأخلاق والسياسة ، تعارضاً يبتعد بنا كل البعد عن التعاليم المنعشة التي تجدها لدى الماديين الفرنسيين في القرن الثامن عشر ، مثل « هلفيسيوس » الذي يقول : « ان علم الأخلاق سيكون علماً تافهاً اذا كان لا يتطابق مع السياسة ومع التشريع » .

بل نحن نجد لدى « سيمون دو بوفوار » أقوالاً كهذا القول : « إن حرية انسان واحد يجب أن تكون أعلى شأناً من موسم قطن أو كاوتشوك » . وهذا موقف « فردوي » محض ، لأن فقدان هذا الموسم يمكن أن يعني موت الجميع . فقِطاف قصب السكر في كوبا ، مثلاً ، هو حدث تتعلق على نتائجه حياة شعب ، وتخريب محصوله يستحق القضاء العاجل والإعدام .

الوجودية إذن لا تحمل لمشكلتنا أي حل ، اذ أننا معها اضعنا أحد طرفي السلسلة ، وأن الإهتمام المحقّ بالتشديد على المقوّم جعلنا نغفل عن المقوّم .

وليس هناك ريب في أن هذه النظرة انما تنزع الى شحذ شعورنا بالمسؤولية . ولكنها في الوقت نفسه تجعلنا ننسى أن المرء ليس مسؤولاً تجاه نفسه فحسب ، بل أيضاً تجاه مجتمعه وطبقته ووطنه .

من أين اذن ينبع هذا الخطأ ؟

ان الحرية ترتبط بمضمون العمل وتحديد مَناط للأخلاق يعني الدلالة على كيفية هذا الارتباط ، ولكن « الفَردوية » الاصيلة لدى سارتر تمنعه من هذه النَقلة .

ففي « الوجود والعدم » يكتشف سارتر الحرية في تفكير صارم العزلة ،

ثم يَردُّ كل العلاقات الانسانية الى « النظر » (*) . وصحيح أن هذا « النظر » في مصطلحه هو ذو قيمة رمزية ، إذ يعبّر عن علاقة بين الأنا والغير ؛ ولكن من طبيعة هذه العلاقة ، أي هذا النظر ، أن يحوّل كل ذاتٍ إلى موضوع ، إذ أن نظرة الغير تُجمّدني وتجعل مني موضوعاً : « عندما يظهر الآخر يضفي على الكائن لذاته وجوداً في ذاته وسَط العالم ، كشيء بين الأشياء . وهذا التحجُّر بتأثير نظرة الآخر هو المعنى العميق لأسطورة ميدوزا [1] » .

ونحن ، بالانتقال من « **الوجود والعدم** » الى « **نقد العقل الجدلي** » ، لا نلتقي بأي تغيير أساسي. فالعلاقات الاجتماعية ليست اكثر من مضاعفة متكررة للعلاقات الشخصية : هذه ، في ما يبدو لي ، هي المصادرة الأساسية في « **نقد العقل الجدلي** » . إنها انطلاق من الفرد لبناء المجتمع . وسارتر ينسج التاريخ بمشروعات فردية يُجسّد بعضها البعض الآخر .

يقول سارتر : « الأساس الحسّي الوحيد للجدلية التاريخية ، هو البنية الجدلية للفعل الفردي » . ويقول أيضاً : « كل الجدلية تقوم على الممارسة الفردية » . وهو لذلك على حقّ حين يسمي نظرته هذه « إسمية جدلية (*) » ، إذ كأنما يَقصد الى بناء مجتمع من أفراد محددين بصورة « ميتافيزيائية » ، الى بناء التاريخ بموادّ من اللازمان ، الى مادية تاريخية بلا مادة . هذا مع أنه ليس في المستطاع أن نبني التاريخ على أساس من التطوير الجدلي للعلاقات بين آحاد منعزلين ليست بينهم رابطة .

والواقع أن مشكلة الانتقال من الفرد الى المجتمع . تلحُّ على ذهن سارتر منذ عشرين سنة . فهو منذ تحررت فرنسا يجهد لربط الحرية بمضمون من عمل . يقول (في : « **الوجودية هي إنسية** ») : « اننا اذ نطلب الحرية نكتشف

---

(١) « ميدوزا » احدى أخوات ثلاث في « الميثولوجيا » اليونانية ، حلت بها لعنة الإلهة « أثينة » فجعلت لعينيها قدرة تحويل كل من تنظر اليه إلى حجر . (المترجم)

أنها تتعلق بكليّتها بحرية الآخرين ، وأن حرية الآخرين معلقة على حريتنا ... وما أن يكون هناك التزامٌ حتى أجدني - وأنا أريد حريتي - مجبراً أن أريد في الوقت نفسه حرية الآخرين ، فلا أستطيع اتخاذ حريتي هدفاً الا اذا اتخذت حرية الآخرين هدفاً هي الأخرى » .

وتقول « سيمون دو بوفوار » بدورها في « أخلاق الالتباس » : ان وجود الآخرين - بوصفه حرية - هو شرط حريتي ذاتها ... ان حرية المرء لا يمكن أن تتحقق الا من خلال حرية الغير » .

وكلُّ هذه أقوال ممتازة ، ولكنها تتناقض مع منطلقات الوجودية .

فالانتقال من حريتي الى حرية الغير ، لدى كانط ، كان يستند الى مصادرة عقلانية ، هي أن « الأنا » المفارق سابق لكثرة الذوات ، أو على الأصح غريب عنها . فسألة الانتقال الى « الغير » لا تطرح نفسها اذا انطلقنا من « الأنا » المفارق ، ولكنها تصبح مستحيلة اذا نحن انطلقنا من « الأنا » الوجودي .

ولهذا السبب كان سارتر ينفي أمكانَ هـذا الانتقال ، في « الوجود والعدم » (كما نفاه أيضاً في مقالٍ له عام ١٩٣٩) : « حتى لو أردت أن أنهج في سلوكي وفق تعاليم أخلاق كانط ، باتخاذ حرية الآخر غايـة غير مشروطة ، فلن أستطيع احتياز الآخر إلا بوصفه موضوعاً . » ويقول أيضاً : ان احترام حرية الغير لغوٌ باطل : فحتى لو استطعنا أن نقرر احترامَ هـذه الحرية ، فان كل موقفٍ قد نتخذه تجاه الآخر سيكون اغتصاباً لهـذه الحرية التي زعمنـا احترامها ... وأن نقيم التسامحَ حول الغير يعني أن نقذف هـذا الغير بالقوة وَسطَ عالمٍ متسامح ، وأن نحرمه من حيث المبدأ طاقتَه الحرةَ على المقاومـة الشجاعة والصمود وتوكيد الذات ، هذه الطاقة التي كانت ستتاح له تنميتُها في عالمٍ غير متسامح . »

و « سيمون دو بوفوار » تجهـد هي الأخرى ، في « اخلاق الالتباس » ، لاجتياز الهوة الفاصلة بين الحرية والأهداف الحسيّة بالانتقـال من حريتي أنا إلى

حرية الغير . ولكنه جهدٌ محكومٌ عليه سلفاً بالاخفاق ، لأني إذا انطلقت من الأنا الوجودي الفرديّ فقد قضيتُ على نفسي بالعزلة في جزيرتي ، حبيساً لأحاديّتي المطلقة (*) .

والواقع أنه ، من وجهه نظر « الوجود والعدم » ، لا يوجد على الاطلاق ما يبرر القول في ذلك الكتابَ نفسه : « لئن صَحّ أن كل مشروع يصدر عن ذاتية ، فصحيحٌ أيضاً أن هذه الحركة الذاتية تطرح بنفسها مسألة تجاوز الذاتية » ؛ لأن هذا يستوي مع القول بأن العلاقة بين الأنا والغير تماثل في عدم قابليتها للانفصام العلاقه َبين الذات والموضوع .

على أن هناك صيغةً اخرى للانتقال ليست صيغة كانط ، وليست انتقالاً بالطريق العقلاني . فعند فيخته لا يتم الانتقال من « الأنا » إلى « الغير » بوساطة العقلانية ، بل بالانطلاق من « أنا » وجودي يسكنه الآخرون سلفاً .

ذلك أن فيخته ، وهو المفكر الدقيق ، كان يستطيع تحقيق هذه النقلة .

انه يبرهن أن وجود الغير هو شرط الوعي في ذاته ، وبالتالي فان حضور الغير سابق للفكر الواعي ، لأن الأنا لا يستطيع أن يطرح نفسه إلا محدوداً ، و « الفاعلية الحرة لا يمكن أن تُحَدّ بشيء ، بل بفاعلية حرة أخرى » . ومن هذا ينتج أن استقلالي الذاتي مشروط بحرية الآخر ، وبالتالي لا يُعقَل أن أستهدف تحطيم شرط استقلالي الذاتي ، أي تحطيم حرية الآخر .

وهذا الاستنتاج « الفيختَوي » ليس بالمستطاع إلا لأن منطلَقنا إليه لم يكن فكراً انعزالياً ، محتبساً في جزيرته الفردية . يقول « فيخته » : إن الحالة البدائية ، التي يمكن أن نقول إنها تشكل جذور فرديتي ، ليست حالة تتسم – أو تتحدد – بالحرية . بل إن سمتها هي الوشاحُ الذي يربط بيني وبين كائن عاقل آخر » .

أي أن « الأنا المحض » – لدى « فيخته » – يتعارض مع « الأنا التجاربي » كما يتعارض الـ « نحنُ » مع « الأنا » . (وهذا ما أوضحه الأستاذ « غورفيتش»

في كتابه « الجدل والمجتمع » ، الذي عاود فيه عرض آرائه عن الأخلاق لدى « فيخته ») .

يقول « فيخته » : إن أخلاقنا ذات أثر بالغ الشأن على جُماع نظامنا ، لأنها هي الرَّحمُ الذي يولد فيه « الأنا » التجاربي انطلاقاً من الأنا المحض ، ويصبح الأنا المحض بكليّته آخرَ الأمر خارجاً عن الشخص . والمعنى البسيط(*) للأنا المحض ، من وجهة النظر التي نضع فيها أنفسنا الآن ، هو جُماع الكائنات العاقلة ، هو الكلُّ في واحد » .

وهذا يستتبع ، لدى « فيخته » ، نتيجة أساسية تقضي نهائياً على تعارض الأخلاق والسياسة . يقول : « كل الآخرين هم لدى كلٍ منها غاية خارجة عنه ، ولكن أياً منا ليس غاية لذاته . ووجهة النظر التي تعتبر أن كل الأفراد دون استثناءٍ هم غاية نهائية ، وجهة نظر تتخطّى كل وجدان فردي ، لأنها تعتبرُ وجدان كل الكائنات العاقلة – بوصفه موضوعاً – مجموعاً في كائن واحد . أي أنها بالمعنى الحقيقي وجهةُ نظر الله ، الله الذي يرى في كل كائن عاقل غاية مطلقة ونهائية ... غاية بوصفه وسيلة لتحقيق العقل » .

هكذا ، وهكذا فحسب ، كان في وسع « فيخته » أن يجعل للذاتية نظرية لا هي « ذاتويّة » ولا هي « فَردوية » . وبهذا ذاته كان في وسعه أن ينتقل من الأخلاق المقوِّمة إلى أخلاق مقوَّمة ، وأن يربط بين المسؤولية الشخصية وبين القواعد الاجتماعية للسلوك الأخلاقي الحسّي ، وأن يوحّد بين الأخلاق والسياسة ، وأن يرعى لاستقلال الوجدان الاخلاقي حرمته دون انزلاق إلى الصورية .

وهذا الانتقال نفسه تتيحه الماركسية ، وإن سلكت اليه طريقاً آخر . إن من الجدير بالملاحظة أن رُوّاد الماركسية لا يخلطون بين دور الذاتية ودور الفرد . لقد كان نقد ماركس لـ « سترنر » أول مشادة وأول صدام بين الماركسية وبين صيغة من صيغ الوجودية ، ولكننا دون أن نرجع إلى هذا النقد ، نستطيع

أن نقدم ثلاثة أمثلة على ما قلناه ، أي على حضور الغير في الذاتية .

المثل الاول في التاريخ (وفي السياسة ، التي هي تاريخٌ يجري صُنعه) . فحين يتحدث لينين عن العامل الذاتي لا نراه يقصره أبداً على العامل الفردي ، بل هو يشير به إلى الطبقات وإلى عملها .

والمثل الثاني في العلوم . فالفيزياء المعاصرة تثبت لنا أن أجوبة التجربة تختلف باختلاف الاسئلة المطروحة ، ولكن هذه الاسئلة لا يطرحها أي فرد بلا تعيين ، بل تطرحها ثقافة معينة . إنها أسئلة ما كان « باشلار » يسميه : « المدينة الفيزيائية » . فعالِم الفيزياء الذي يطرح السؤال ليس فرداً فحسب ، بل هو بفضل تلك الثقافة يمثل كل بشرية الماضي ، وبفضل هذه « المدينة » يمثل كل بشرية الحاضر .

والمثل الثالث في الفنون . كان « سيزان » يقول : « أن تَبرعَ في التصوير هو أن تُعبّر برغمك عن أكثر جوانب عصرك تقدُّماً ... والفنان الصناع يترجم في لوحته ، شاء أم أبى ، ما تَصوّره أو يتصوره أكثر مفكري عصره معرفة . إن « جيوتو » هو جوابٌ على « دانتي » ، و « بوسان » جوابٌ على « ديكارت » . ونضيف إلى هذا أن الفرد ، تاريخياً ، لا يعي أبداً نفسه إلا في إطار حضارة ، أي في قلب جماعة .

فكيف تستطيع الماركسية ، أن تحقق هذا الانتقال ، من الحرية إلى مضمون العمل ، الذي هو الشرط الضروري لتأسيس الأخلاق ، ولإبراء العالَم من « الألينَة » ؟

إن المسألة الحاسمة هي مسألة نقطة الانطلاق ، نقطة الوعي . والوعي الماركسي ليس « كوجيتو » ديكارت ولا وعي سارتر ، ولكنه وعي « فيخته » وقد صُحّح وضعه وأُعيد منتصباً على قدميه ، وذلك بانتقال من التأمل إلى التاريخ ، ومن المثالية إلى المادية .

١) الـ « نحن » سابقة للـ « أنا »

فالمعاناة الأولى ليست مُعاناة الوحدانيــة ، والانسان لا يعي ذاته إلا في علاقاته مع الآخرين . والتفكير ، أي علاقة الذات بالذات ، ليس ممكنــاً إلا كتصوُّر خارجي للعلاقة مع الآخرين . فالوجــدان الذي يتوجه بالحديث إلى ذاته في صيغة « أنا » إنما يقوم بالوظيفة التي كانت وظيفة الوجدان الآخر .

والذاتية تولد من الاتصال .

فأنا منذ البداية أحتاز نفسي كفردٍ على خلفيّةٍ من جماعة .

ومشروعي ليس في أية لحظة مشروعاً فردياً (والا لحبست نفسي في عزلة الأحادية) .

انه ليس كذلك ، أولاً ، لأن هذا الاحتياز للذات ، هذا الازدواج(*) ، هو استبطان الحوار ، وهو بالتالي يفترض لغة . وثانياً لأن هذه اللغة تحمل معرفة ، ولأن هذه المعرفة يتضمّنها العمل ، الذي هو دائماً عمل اجتماعي .

فأنا إذن ، منذ تفكيري الأول ، منــذ مشروعي الأول ، تسكُنني كل الانسانية الماضية والحاضرة . كان ماركس يقول : « الفرد هو جُماعُ علاقاتــه الاجتماعية » . وقال بعده « سانت اكسوبري » : « ما الانسان إلا عقدة من علاقات . ولا شأن لديه إلا لهذه العلاقات » .

فالوعي بالذات ، بما يحمله من ازدواج ، هو حوارٌ مستبطَن . وهو إذن يتضمن ، في داخل ذاتي ، توتّراً بيني وبين الآخر .

وغلطة « كانط » (التي صحّحها « فيختة » بعده) هي أنه جعــل من الواجب ، من « وجوب الوجود » تجربةً ممتازة ، مع أن « وجوب الوجود » مكنونٌ في كل لحظة من لحظات الوجود لا في الشعور بالواجب وحده .

والفعل الذي به أعي ما أنا ، ليس ممكناً إلا بوصفه يتضمّن وينتج كائناً لم يعد إياي : أي أن التفكير يتضمن فى ذاته ولادة .

وقولي « أنا موجود » يتضمن أكثر كثيراً من « الأنا » الموجــود ، لأن فعل التأكيد هذا يعلو على محتوى التأكيد نفسه ، وهو مفارق له .

ذلك هو تناقض المفارقة . والتفكير والفعل يتضمنان منذ البداية مفارقة ، وازدواجاً داخلياً ، وجدلية .

ومن ذلك تأتي هذه النتيجة الجوهرية : أن تكون واعياً ، هو أن تكون في كل لحظة منفصلاً عن ذاتك ، لا لتعرفها فحسب ، بل لتبدّلها أيضاً . وهناك إذن مفارقة للانسانية بالقياس إلى ذاتها .

٢) الممكن والمشروع

هذا « الأنا » لا أعيه إلا بحضور الآخرين في ذاتي .

وهذا الحضور يتجلى باللغة التي أكلّم بها نفسي والعمل الذي أتخطى بــه نفسي . العمل بوصفه تخطياً للوجود ، هو المقولة الأولى في الأخلاق .

واللغة والعمل كلاهما دالّة للغير ، وكلاهما دالةُ مفارقَة .

فهذا التَخَطي إنما هوَ الشكلُ النقدي للمفارقـــة ، وبُعدُها الإنساني البَحْت ، ذلك الذي يتيح لنا أن نخرج من البَهيميّة ، أن نكسر طوق النوع والغريزة ، وأن ننتقل من التطور « البيولوجي » إلى التاريخ الإنساني الحقّ . بهذا المعنى كان ماركس يقول : إنما بالعمل يولد الإنسان . وما يميز العملَ الإنساني عن التحرُّك الحيواني (تحرُّك القندس والنملة والنحلة) هو استباق الفعل استباقاً يجعل من هذا المشروع قانونَ عمله . وهذا الممكن ، هذا المشروع ، هو الذي يتيح للانسان أن يسلك إلى المستقبل طريقاً أصيلاً لم يكن في مقدور الحيــوان أن يعرفه ، طريقاً يفترض الحرية والاختيار .

٣) الحرية والاختيار

فالانسان لا يُختار من بين معطيات ، بل من بين ممكنات، من بين مشاريع.

ومع هذه القدرة على إشراع عدة أفعال ممكنة تولد الحرية . في العمل نتجه نحو المستقبل بمُمْكِناتنا ، كما أننا في المعرفة نتجه نحو الواقع بفرضيّاتنا .

والمستقبل لا يدخل حيّز الوجدان إلا بمشاريعه ، بممكناته ، تماماً كما أن الطبيعة لا تدخل وعي العالِم إلا بالسؤال (أي الافتراض) الذي طرحه .

وهذا المشروع هو الشكل الذي يتخذه الفعل قبل أن نقوم به .

والكائن الحرّ وحده (الكائن الذي يضع مشاريع ، ويشرع أمام نفسه ممكنات) ، هو الذي يُمكن واقعةً ما أن تظهر له أمام خلفيّةٍ من إمكانات ، وأن تكون ذات قيمة .

فالقيمة ، شأنها شأن الحقيقة ، تولد من هذا الازدواج ، أعني : في الممارسة . وهي تولد في الاتحاد بين ممكنٍ تعبّر به حريتُنا عن نفسها ؛ ومشروعٍ تتجلى فيه معرفتنا ، وحاجةٍ هي محرّكُ عملنا .

٤) الحاجة والتقييم :

بصيغة أخرى ، نقول ان الانسان يخلق قيمَه في الوقت نفسه الذي يخلق فيه حاجاته ، ويخلق حاجاته في الوقت نفسه الذي يخلق فيه ممكناته (بتغيير الطبيعة) .

ولهذا يخطىء « بوانكاريه » حين يقول : ان العلم يتحدث بصيغة الفعل المضارع ، والأخلاق تتحدث بصيغة فعل الأمر ، لأنه يبني هذا التعارض على نظرة بَتراء للعقلانية بين الانسان والعالم ، نظرة تعتبر المعرفة لحظة ذات استقلال كلّي .

فالمعرفة هي تطور فاعلية العمل .

والموضوع ليس أنظومة الوسائل فحسب . إنه أيضاً ما يناسب الحاجات ،

ما يتلاءم مع الطبيعة الانسانية ، لا بمعناها السُلالي (الانثروبولوجي) بل مع الطبيعة الانسانية في لحظة من تاريخها كما صنعها التاريخ أو ــ وهذا أفضل ــ كما صنعت هي تاريخها .

إن هـــذا الاحتياز للحتمية الاجتماعية هو الأساس الحسّي العَيني الوحيد لمشروع تحرُّر ، لحرية حقيقية .

فالحاجة ليست فردية فحسب ، بـل هي اجتماعية . وهي تأخذ شكل الضرورة التاريخية ، شكل التمرد والمطالبة . وبها يتم الانتقال من « الأليَنة » إلى الثورة .

٥) الاليَنة

لست أريد هنا الحديث عن طبيعتها ولا عن مولدها ، فقد عرضتُ لها في كتاب آخر ، بل عن علاقاتها مع النقاط الأربع السابقة .

فمن وجهة نظر الـ « نحن » ، « الأليَنَة » هي انشطار الـ « نحن » وبتره ، هي ما يقف عائقاً أمام المشاركة الجماعية في ثقافة الانسانية .

ومن وجهة نظر الممكنات والمشاريع ، « الأليَنة » هي الإنسان ، وقد بُتر منه بُعـــد الانساني الخالص ، بُعده تقرير الممكنات والمشاريع (تقريراً اقتصادياً وسياسياً وثقافياً ،الخ ...) ، بحيث يصبح هذا التقرير امتيازاً طبقياً. فالطبقة المسيطرة (تلك التي تملك أدوات الانتاج والدولة) تجعل من الانسان شيئاً وأداة .

ومن وجهة نظر الاختيار ، تضيف الطبقة المسيطرة إلى امتيازها الثقافي احتكارَها للتقرير والسلطة .

وأخيراً ، من وجهة نظر الحاجات ووسائل تلبيتها ، بَرهَنَ ماركس في « رأس المال » على أن التوزيع مشروط بعلاقات الانتاج مرتبطٌ بها ، وبهـا أيضاً ترتبط القيم .

في هذه الظروف ، أصبحت الثورة البروليتارية قيمة أخلاقية أساسية وغاية سليمة مشروعة منذ منتصف القرن التاسع عشر ، لا كغاية أخيرة أو قيمة نهائية ، بل كوسيلة ضرورية لتحرر الانسان وتفتحه .

لـــماذا ؟

لأن بها ، في هذه الحقبـــة ، تحقق الاتحادُ بين إمكان ، ومشروع ، وحاجة .

فالثورة هي ولادة إمكان ومشروع وحاجة ، أي ولادة قيمة :

أ) ولادة إمكان . فالاشتراكية العلمية أصبحت ممكنة في أواسط القــرن التاسع عشر لأن « الألـيَنة » كانت قد غدت إذ ذاك ، بانتصار الرأسماليــة ، عامة شاملة حقاً . وبالتالي كان ممكناً أن يُنظر إلى المجتمع كوحدةٍ كليـــة ، بوصفه جهازَ عمل .

وهذا الاكتشاف الذي استفاد منه ماركس هــو من صنع « آدم سميث » و « ريكاردو » .

ومن هذا الإمكان أصبح في المستطاع أن يولد مشروع .

ب) ولادة مشروع . ففي مجتمع يتخذ من العمل صيغة للحياة ويكتسب بالعمل وحدته العضوية وكليّته ، لم يكن الوعيُ بهذه الكلية الضمنيّة ، الكائنة بالقوة ، والعملُ لتحقيقها بالفعل ، إلا شيئاً واحداً .

والمذهب البُنيويّ الذي يقول به الأستاذ « ليفي ستروس » قد جعلنـــا نألف مثل هذه النظرة إلى الكليّة ، الـــتي تتطابق فيها « عقلانية » الأمر و « إعماليّته » .

ولو نحن نظرنا إلى « رأس مال » ماركس كدراسة بُنيويّة للبُنى التحتيــة في المجتمع الرأسمالي ، لو أننا اعتبرناه – بالمعنى الذي يعطيـــه « السَبْرانيون » لكلمة « النموذج » – نموذجاً لمجتمع ذي إعادة انتـــاج موسّعة ، يمكن تشغيله بملكية وسائل الانتاج وبالتناقضات التي تنطوي عليها ، أو على هدى مبادىء

الاشتراكية القادرة وحدها على الانتقال بهذه الكلية الى الفعل ، فان كل شيء سيجري كما لو اننا أعطينا القاعدة وخرقها في وقت معاً .

واذ ذاك لا يعود تخطي التناقضات أمراً يأتي من الخارج، ولا تعود الشيوعية طوباوية ولا أخلاقاً ، بل تغدو تعبيراً عن حركة فعلية .

جـ) ولادة حاجة . فهذه الحركة الفعلية استشعرتِ الحاجة اليها (بصورة ذاتية) ، طبقةٌ اجتماعية . وهذا ما تكشفت عنه انتفاضات عمـــال مصانع الحرير في (ليون) ، و « الميثاقيين » الانكليز ، ثم ثورة باريس عام ١٨٤٨ .

والماركسية هي التعبير النظري عن هذا الاقتران بين مشروعٍ حسيّ وبـين حاجةٍ واقعة ، بين الاشتراكية العلمية وبين الحركة العمالية .

بهذا لا يعود للماركسية طابع أخلاقي ، ولا تعود مثـــلاً أعلى منفصلاً عن الحياة ، لتصبح في جوهرها الأساسي تطويراً لممارسته .

وبهذا المعنى كان في وسع ماركس أن يقول ، في « العائلة المقدسة » : « ان الشيوعيين لا يبشرون بأية أخلاق » . وهو قد حَمَلَ حملةً لا هوادة فيها ضـد « ويتلينغ » الذي كان يبرر النظرة الشيوعية بدوافع أخلاقية ، وضد الطوباويين الذين كانوا ينظرون الى المسألة من وجهة نظر الأخلاق . كان يقول : «الأخلاق، أعني الأخلاق التي تبرر ذاتها بالاستناد الى قيمةٍ مثالية ، هي العجز متجسداً في عمل » .

والواقع أن كل نظرةٍ أخلاقية كانت ، حتى الآن ، « أليَنَةً » مستندةً الى اعتقادٍ بازدواج الإنسان ، بكونه ذا طبيعة ثنائية .

ويقول ماركس أيضاً : « الشيوعية لدينا ليست حالةً يجب أن تخلق ، أو مثلاً أعلى يجب أن يُرَتّب كل شيء على هنداره . بل ان ما نسميه الشيوعية هو الحركة الفعلية التي تقضي على الحالة الراهنة . وشروط هذه الحركة تنتج من أسس موجودة في الوضع الراهن » .

إن التاريخ ليس إلا إنتاجَ الإنسان لذاته بوساطة العمل الاجتماعي .

ولكن الملكية وتقسيم العمل يؤديان ، في هذا الانتاج ، إلى نشوء ألوان « الألـيَنَة » التي تصدر عنها المنازعات والصراعات الطبقية .

ومن هنا كان مسارُ التاريخ في العصر الراهن (ولست أعني بهذا المسار أية حتمية لاهوتية غامضة ، بل أعني به المسار الوحيد الذي نستطيع – باختيارنا الحرّ – أن نفرضه على التاريخ وعلى حياتنا) هو صراع « البروليتاريا » ، أعني الطبقة التي تتحمل أكثر ما في آثار « الألـيَنة » حرماناً للإنسان من آدميته ، هذه « الألـيَنة » التي ليست مجرد وهمٍ عقائدي ، بل هي قضاء موضوعي على آدمية الإنسان باستلابه العمل .

فهذه الطبقة ، لهذا السبب ذاته ، وفي وقت أصبح ممكناً فيه قيام تنظيم عالميّ للحاجات والموارد والآمال ، تنادي بالإلغاء الكلّي لتلك « الألـيَنة » ، وتحمل معها مشروع هذا الإلغاء ، مشروع « الإنسان الكلّيّ » .

وتكوين هذا المشروع لا يصدر عن أي وهم من أوهام الألفيين (*) ، ولا عن أي أملٍ سرابيّ بتحقيق ملكوت الله أو الشمس على الأرض . بل ان هذا المشروع هو الأفق الذي يتّجهُ إليه عملُنا وثقافتنا ونضالنا .

وأين الطوباوية في أن نسعى للانسان الكلّيّ ، للمجتمع الكامل الاستبطان ، وللفرد الكامل البُرءِ من « الألـيَنة » الفرد الذي يحمل في ذاته المجتمع ، حملاً واعياً ، على شكل ثقافة وشعور بالمسؤولية الشخصية ؟

أم هل ترانا ، بهذه الإنسية ، نعود الى اشتراكية اخلاقية ؟

هل يستطيع الانسان الكلي أن يكون قيمةً عليا وغاية نهائية دون أن يكون في الوقت نفسه مثلاً أعلى مفارقاً ؟

أم هل يمكن أن توجد صورةٌ للمفارقة لا « ألـيَنَةَ » فيها ؟

كلُّ أخلاق حتى الآن كانت « أليَنةً » لأنها كانت تستند إلى ثنائية الوجود والمثل الأعلى . فهل هناك من ثنائية أخرى ممكنة ؟

نعم ، لئن كانت هنـــاك ثنائيةُ المفارقة « المؤليّنه » ، فهناك أيضاً تلك الثنائية التي يكون فيها المفارِق هو اللحظـــة المأساوية في التطور الحايث (*) .

ففي هـذه النظرية ، لا تكون المفارقة انقطاعاً بل تكون تعميقاً ، أو بتعبير أدق : تخطّياً جدلياً .

أي أن المسألة هنـــا هي أن َنعقل المفارق على صورة غير صورة مقولة البرّانيّة (*) ، إذ بدون ذلك لا تكون المفارقـــة إلا إسماً آخر « للأليّنة » ، ولا يكون اسم أي إله إلا اسماً لصَنَمٍ معبود . فهل يعني ذلك أن أيـــة نظرة غير « مؤليّنة » للمفارقـــة لا يمكن أن تكون إلا نظرة َسلبية ، وإلا معاناة قصور وتوتر ؟

مما لا ريب فيه ، أن السلب هو الصورة الأولى لمثل هذه المفارقة . فالشرط الأول لأي تطوير للعلم ، شرط الكليّة المنهجية وقابليـة الإدراك الكليّ ، هو – وسيظل دائماً – مصادرة لا سبيل إلى البرهان عليها بأيـــة تجربة ، بل هي الشرطُ لكل تجربة . وكذلك الشرط الأول لكل تطوير للأخـــلاق ، شرط الإيمـــان بكلّية الانسان ، هو من طراز تلك المصادرة ، لأننـــا نحن الملحدين لا نعمل على هدى أي وَعد ، ولا ينتظرنا في غاية المطاف أحد ..

فهل تكون المفارقة إذن ، دائماً وبالضرورة ، تجربة غياب لا تجربة حضور ؟

لا ريب أن علينا دائماً ان نقاوم إغراق الإنسياق الصوفي والمُخـــادع إلى تحويل كل مطلب واقعاً حاضراً ، ولكن الحركة التي تحملنـــا في كل لحظة على أن نخلق في القلق والمجازفة واقعاً أعلى ، هذه الحركة نفسها نستطيع أن َنعيَها بوصفها واقعنا الأكثر عمقاً ، الواقع المكوّن للانسان المبدِع .

وهذا الواقع ، كما رأينا من قبل ، يتطابق مع حضور الآخرين في ذاتنـــا ، حضور كلية الآخرين ، الحضور الذي لا نستطيع أن نعيشه كمعاناةٍ بَرّانيّة ،

لأن الغير وأنا لا نؤلف كثرة . وصفة الغير هذه ليست صفة برانية ، لأنه قد يحدث أن أتخذ – كقاعدة لقراري أنا – هذه الإرادة التي كانت تعارضت معي أول الأمر .

والتوتر بيني وبين الغير ، بين المتناهي واللامتناهي ، أي بين الأنا وكلّية الآخرين ، يجعل من الممكن أن يكون هناك استلزامٌ ضمنيٌ متقابل بين المفارقة والمحايثة . ألم يكن « فيخته » يرى أن الأنا المتناهي ليس مطلقاً ، إلا لأنه يحتوي في ذاته ، في فعاليته ، المتناهي واللامتناهي معاً ، على عكس معتقدية « سبينوزا » التي تخرج هذا الاحتواء من الأنا لتمكسه في الكينونة ؟

في وسعنا إذن أن نعرّف المفارقة بحيث نفرغها من كل ما لا معنى له فيها إلا تبَعاً لنظرةٍ إلى العالم بَطُلَت وفات زمانها .

فإذا نحن سَبَرنا بُعد المفارقة ، لا باعتبارها محمولاً إلهيّاً ، بل بُعداً من أبعاد الانسان ، فهذا لا يعني أننا ننطلق من شيء موجود في عالمنا ، لنحاول عبثاً إثبات وجود ما لا يمكن أن يوجد إلا في عالم آخر . كل ما يعنيه هو أننا نَسبر كل أبعاد الواقع الانساني .

وأنا حين أحب كائناً إنسانياً ما ، فإنما أراهن رهاناً يتخطى كل أفعاله . إذن لعلَّ الصورة الأقرب إلى تلك المفارقة هي صورة الحب ، الحب الانساني البحت ، الحب الذي به نتعلم أن نستشفَّ في المحبوب (بل أن نقطع بأن فيه) خصالاً ، ليس هناك أي تناسب بينها وبين محتوى أفعاله .

و « آراغون » ، في صفحة رائعة عن القديس « جان دو لاكروا » ، في « مجنون إلسا » ، يقرّب إلى أذهاننا بصيغةٍ شعريةٍ رهان « باسكال » ، هذا الرهان الذي هو – على صعيد الحب ، الصعيد الإنساني حصراً – تعريفٌ للمفارقة .

إن اللقاء مع المفارقة ، أو على الأصح : انبثاق المفارَقَة ، ليس أبداً معاناةً استثنائية ، ولا فيه شيءٌ من اللاهوت أو الدين ، ولا هو قطعٌ للنظام

الطبيعي يحدثه تدخل خارق للطبيعة . بل هو المعاناة اليومية ، المعاناة الإنسانية فحسب ، معاناة الخلق .

والمفارقة بعد من أبعاد الحياة المشتركة ، يشهد عليه أننا باستمرار يمكن أن نختار العيش والموت من أجل الآخرين . وهذا الاختيار الواعي الإرادي الحر هو تعريفي كإنسان ، كإنسان بريء من البهيمية ومن « الألينة » .

وعبر هذا التحرر من ربقة الطبيعة والمعطى ، هذا التحرر الذي يبدأ ويبلغ ذروة توكيده حين لا يعود الموت ظفراً للنوع على الفرد فحسب بل عطاء حب يهبه الفرد لكل الإنسانية ، هناك باستمرار مفارق وقيم تولد .

هذه النظرة - بانطلاقنا إلى النقدية (*) الأخلاقية فيها لا من تفكير منعزل بل من الممارسة ، أي بوعينا أن الإنسان يبدأ بالعمل ، وان هذا العمل دائماً اجتماعي ، وأنه كتجاوز للمعطى يؤلف أولى مقولات السلوك الأخلاقي وان الوعي بالذات مرهون بالاتصال مع الآخرين - هذه النظرة تسمح بتحريرنا من الفردية مع استمساكنا باحترام استقلال الوجدان

إنها تساعدنا على أن نفهم أن الإنسان خالق ، بل خالق ذاته ، وتعطينا وسائل التغلب على « الألينة » ، هي التي عكس الخلق ، التغلب عليها في سبيل الجميع : أي أنها تتيح لنا بناء أخلاق لا انفصام بين جانبيها الاجتماعي والشخصي ، بريئة من هذه الثنائية لا في سند تبريرها النظري فحسب بل تحقيقها العملي أيضاً ، ويكون من شأن غايتها الأخيرة أن تخلق الشروط التي ستتيح لكل إنسان أن يصبح إنساناً حقاً ، أي أن يصبح خالقاً .

وبهذا المعنى عرف « مكسيم غوركي » نظرتنا أروع تعريف ، بقوله إن علم الجمال ، لدى الشيوعيين ، هو علم أخلاق المستقبل .

- ٤ -

الماركسيّة والدّين

الماركسية والدين

الإلحادُ في الماركسية هو نتيجة لإيمانها بالإنسان وجانب من جوانب الكفاح ضد « المتقَدِيَّة ».

وهذا هو ما يميّزه عن صور الإلحاد السابقة .

فإلحـادُ القرن الثامن عشر كان في جوهره سياسياً . فالفلاسفة الماديّون والموسوعيّون ، في نضالهم الذي لم يكن بدٌ منه ضد المؤسسات الاجتماعية والسياسية الموروثة من الماضي ، كانوا يصطدمون بالكنيسة ، التي كانت إذ ذاك واحداً من جوانب الدولة ، يمنح بركته للاستبداد عن طريق « الحق الإلهي » . فكان صراعهم مع الدين صراعاً من أجل الحرية ضد الطغيان . و « البارون دولباخ » ، في خاتمة كتابــه « المسيحية من غير ستار » ، يؤكد على السمة السياسية لدراسته النقدية بقوله : « كل ما ذكرناه حتى الآن يثبت بأجلى صورة أن الدين المسيحي معاد للسياسة السليمة ولسعادة الأمم » . والدين لديه ولدى معاصريه ، « اختراعٌ » أبْدَعه الطغاة . يقول : « الدين هو فن إسكار النـاس بالحماسة لمنعهم من الاهتمام بالمصائب التي ينزلها بهم أولئك الذين يحكمونهم » .

و « ميلييه » أيضاً يقول : « الجهل والخوف – هذان هما محورا كلّ دين ... لقد كان هدف المُشَرّعين الأوائــل أن يسيطروا على الشعوب ، فكان أيسر سُبُلهم إلى ذلك أن يخيفوهم وأن يمنعوهم من إعمال العقل ... وكلما ازداد المرء

إمعاناً في دراسة النواميس والمبادىء الدينية ، يزداد قناعةً بأن هدفها الوحيد مصلحة الطغاة والرهبان » .

وقد لعب هـــذا الإلحاد دوراً سياسياً رفيع التقدّمية في تحطيم العلاقات الإقطاعية ونظام الملكية المطلقة ، وذلك بكشفه استغلال النظام القديم للدين استغلالاً سياسياً واجتماعياً . وفي هذا سر عظمته . أما ُقصوره فهو في أنه لم يَرَ في الدين إلا اختراعاً ُمعْتَسِفاً دون ان يتساءل ما هي الحاجات الإنسانية التي جاء هذا الاختراع تلبيةً لها ، وما هي القيمُ الإنسانية التي أبدعت على هذه الصورة الدينية .

أما إلحاد القرن التاسع عشر (باستثناء الماركسية) ، فهو بصورة عامـــة إلحادٌ « علمَويّ » : فهو يكافح العقيدة الدينية بوصفها تفسيراً للكون سابقاً للعلم أو غيرَ علمي . ولقد لعب هذا الإلحاد أيضاً دوراً ايجابياً في إحباطه كل المحاولات التي بُذلت لإسكان الله في ما يتخلل المعرفة من ثغرات مؤقتـــة ، وكل الخرافات التي تنمي لدى الناس حبَّ الطلاسم او الخوارق أو الاتكالية العاجزة ولكن عيبه هو الآخر كان سلبياً فحسب ، وخـــير مثال عليه هو القانون الذي وضعه « أوغست كونت » باسم « قانون الحالات الثلاث » : فهو يرى أن « الفكر البشري – لدى الفرد ولدى النوع على السواء – يمرُّ حتمـــاً بحالات ثلاث متتابعة : اللاهوتيـــة ، والميتافيزيائية ، والوضعية » . وهذا الأسلوب من َقصْر الفكر العلمي على الوضعية لا يكتفي بمنع الانسان من طرح مسائل الغايات والمعاني بل يبرر هذا المنع ويجعله مشروعاً باسم نظرة للعـــلم مُفقَرَةٍ و « مؤليَنـــة » ، تقصره على تعريف « الوقائع » وتحديد العلاقات الثابتة فيما بينها . وبذلك توضع الفلسفة ، جنباً الى جنب مع اللاهوت وما وراء الطبيعة ، في قائمة الأوهام الفارغة من المحتوى .

أما الإلحاد الماركسي – الذي هو أيضاً إلحـــادُ القرن العشرين – فهو في جوهره إنسيّ (*) . منطلقه ليس رفضـــاً ، بل هو تأكيد ، تأكيد استقلال

الانسان . أما نتيجته فهي رفض كل محاولة لحرمان الانسان من قدرته المبدعة والمبدعة لذاتها .

وهذا أكده ماركس منذ « مخطوطات ١٨٥٤ » ، حيث يقول : « ان الالحاد لم يعد له أي معنى لأنه نكران لله ، ولأنه بهذا النكران يطرح وجود الانسان ... ولكن الاشتراكية ليست في حاجة إلى هذا الموقف الوسط .. إنها وعي الانسان لذاته وعياً إيجابياً . » وهذا يعني أن الإنسيّة لا تحتاج الى تعريف نفسها بوصفها رفضاً للدين (وبالتالي ، تعريفاً مرتبطاً بالدين) ، تماماً كما أن الشيوعية لا تحتاج إلى تعريف نفسها بوصفها رفضاً للملكية الخاصة (وبالتالي تعريفاً مرتبطاً بهذه الملكية) .

وليس من ريب في أن الالحاد الماركسي هو وريث المعارك التي خاضها إلحاد القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لتحرير الانسان وفكره . كما أنه وريث إنسيّة « فيخته » و « هيجل » التي أعادت الى الانسان قواه التي كانت التقاليد تنسبها للسماء ، ووريث إنسيّة « فويرباخ » في إنكارها على الدين أن يفصل الإنسان عن خير ما فيه بوضع كل فضائله وآماله في صورة الله . وهذا التراث الإنساني لخّصه ماركس الشاب في مقدمة أطروحته عام ١٨٤١ : « ان الفلسفة تتبنى شعار « بروميثيوس » : أنا ضدّ كل الآلهة ، تعمّمُ هذا الشعار على كل أرباب السماء والأرض ، الذين ينكرون على الوعي البشري أن يكون الإله الأعلى . فهي تأبى أن يكون لها منافس » .

على أن ما يميز الإلحاد الماركسي البحت هو أنه ، على خلاف سابقيه ، لم يكتف باعتبار الدين خديعة فحسب ، اصطنعها المستبدّون ، أو مجرد وهم ولده الجهل ؛ بل ان ماركس وأنجلس قد بحثا عن الحاجات الانسانية التي تلبّيها الأديان بهذه الصورة المخادعة ، فوَصَلا – كما يقول ماركس – إلى أن هذه الأديان هي في وقت واحد : **انعكاس لشقاء فعليّ ، واحتجاج على هذا الشقاء .**

فأما الدين بوصفه انعكاساً لشقاء الانسان وضعفه ، فهو يبدو كعقيدة تفسير للنظام القائم وتبرير له معاً . وهو إذ ذاك ، وبصورة دائمة تقريباً ، يستخدم كسلاح للسلطان يسمح بتعليم الجماهير أن النظام القائم نظام أراده الله وأن الخير اذن هو أن يستسلم المرء إلى هذا النظام وينقاد اليه في طواعية وانصياع ، فناموس الخطيئة الأصلية مثلاً استخدم لمثل هذه الغايات . يقول القديس « أوغسطين » في « ملكوت الله » : « ان الله قد أدخل الرقّ في العالم كعقاب على الخطيئة . وسيكون تمرداً على أرادته أن يحاول إلغاء هذا الرق » . ولقد كانت الكنيسة دائماً تبارك وتنسب إلى ارادة الله كل صور التحكم الطبقي ، من رقٍ وقنانة واجارة ، وحتى أقوالها الجديدة عن « النظرية الاجتماعية » تحافظ على هذا الاتجاه الرئيسي . وهذه الحقيقة التاريخية التي لا سبيل إلى نكرانها هي التي يلخصها ماركس في تعبير مقتصب : « الدين أفيون الشعوب » .

ولكن ، إلى جانب لحظة الانعكاس هناك لحظة الاحتجاج . وبهذا الوجه الآخر لا يكون الدين مجرد عقيدة ، عقيدة تبحث عن تفسير للشقاء والضعف ، بل يكون أيضاً بحثاً عن مخرج من هذا الشقاء . أي أنه لا يعود أسلوباً في النظر فحسب بل اسلوباً في العمل ايضاً ، لا يعود عقيدة بل ايماناً ، موقفاً أمام العالم ونهجاً للسلوك .

وهنا تتعقّد الظواهر لأن هذا الايمان قد عبر ذاته بأشكال بالغة التغاير عبر التاريخ .

والماركسيون لا يبحثون في « الدين » بصورة عامة ، صورة غيبية ومثالية ، بل بحثاً تاريخياً ومادياً : إنهم يدرسون كيف يمكن للايمان ، في ظروف تاريخية يحسن أن تحلل علمياً في كل حالة ، أن يلعب دوراً إيجابياً وتقدمياً .

وهذا يعني ببساطة أنه ، إذا كان القول المشهور « الدين أفيون الشعوب » قولاً تؤيده التجربة التاريخية التي لا سبيل إلى جحودها ، والتي ما تزال حتى اليوم واسعة الانتشار ، فان النظرة الماركسية إلى الدين لا يمكن تلخيصها بهذا

القول وحده .

فالقول بأن الدين ، في كل زمان ومكان ، يصرف الإنسان عن العمل والكفاح ، يتناقض تناقضاً صارخاً مع الواقع التاريخي .

ولقد قدّم أنجلس مثالين مختلفين عن الدور التاريخي للإيمان . فهو في دراساته حول المسيحية الأولى يوضح كيف أن هذا الإيمان الديني (قبل أن يأخذ شكل عقيدة ، ومؤسسة محافظة في يد السلطة ابتداء من عهد قسطنطين) كان احتجاجاً ، ولكنه احتجاج عاجز وهو يرينا كيف كانت الجماعات المسيحية الأولى تحلم برؤيا « يوحنا » ، أي – عملياً – تحلم بتهديم السلطان الروماني الذي كان يسحقها . وهو يتحدث عن هذه المسيحية الأولى بوصفها « عنصراً ثورياً » (وهذا أمر واضح ، إذ أن السلطات العامة كانت مِنْ خَشْيَتِهِ بحيث نظمت ضده اضطهاداً وحشياً ، اضطهاداً لا يرجع إلى أسباب دينية فحسب بدليل أن العبادات الاجنبية الأخرى كانت كثيرة ، ومَسْكوتاً عنها) . وكما يتحدث أنجلس عن « إيمان تلك الجماعات الأولى المحاربة » هذا نجد لينين هو الآخر – في « الدولة والثورة » – يشير الى « الروح الثورية الديمقراطية في المسيحية الأولى » . ولكن تلك الجماعات كانت ضعيفة ، عاجزة عن القيام بثورتها ، لأن ذلك العصر لم يشهد أية قوة اجتماعية قادرة على أن تقبض بيدها على زمام العالم الروماني المتفسّخ وأن تقوده نحو مستقبل تقدمي ، ولأن العقيدة المسيحية نفسها كانت تعكس الإخفاق التاريخي لثورات العبيد ، بحيث رأينا هذا التوقَ العارمَ إلى التغيير ينقلب إلى حلم ، إلى انتظار وفاء بوعد ، وأخيراً إلى عقيدة هُروب وتملُّص واستسلام ، عقيدةٍ تنقل إلى العالم الآخر موعد ما يمكن تحقيقه في العالم . وهذا التعويض السماوي ، الذي تحول إلى عقيدة منظمة باختلاطه بتراث الافلاطونية الجديدة ، هو الذي أصبح ذات يوم أفيوناً مدهش الأثر ، كانت السلطة وما تزال – منذ أيام قسطنطين – تستخدمه أوسع استخدام لجعل الناس يقبلون تعاسة الدنيا

بانتظار وعود الآخرة .

وتحليل المجلس هذا ، في خطوطه الجوهرية ، أيدته البحوث والاكتشافات التي حققت تقدماً هاماً بشأن أصول المسيحية ، ولا سيما منذ اكتشاف **مخطوطات البحر الميت** عام ١٩٤٧ .

ففي دراسة العناصر المقوّمة للتلفيق(*) المعقّد الذي تتألف منه المسيحية ، يبدو أن علينا منذ البداية أن نفرق بين تيار الرافد اليهودي وبين تيار الرافد الاغريقي .

فأما التيار المسيحي المتأثر باليهودية ، والذي كانت له السيطرة في كنيسة القدس ، فكان وليداً من سلالة الحركات الدينية اليهودية التي ملأت القرن الأول قبل الميلاد . وكانت هـــذه الحركات في الغالب ذات طابع ثوري ، كحركات تحرر وطني شعبي موجهـــة ضد السادة الأجانب : البابليين والآشوريين أول الأمر ، ثم ورثة الاسكندر والرومانيين . وكانت غالباً تعبّر عن ذاتها على شكل تنبؤات بمجيء المسيح المخلّص ، تنبؤات لا تستنكر السيطرة الأجنبية السياسية والدينية فحسب ، بل تستنكر أيضاً اضطهاد الطبقات المهيمنة ، وكبار الرهبان اليهود(الصدوقيين مثلاً) الذين يغلب أن يتعاونوا مع المحتل .

وطريقة هذه الحركات ، الثورية اجتماعياً ، كانت طريقة اللاعنف ، طريقة الوعظ والتبشير بالقدوة الحسنة . كانت الشّيع « الايسينيّة » مثلاً تمـــارس مَشاعية الأموال واللاعنف ، فكان لها تأثير كبير على الجماعات المسيحية في مدينة القدس كما تشهد على ذلك فصولٌ عديدة من الأناجيل وأعمال الرسل .على ان ذلك الانتظار لمجيء الملكوت رافقه قيام آخرين بأعمال عنيفة ، نجد آثارها في مقاطع أخرى من العهد الجديد ، كحادث نهب المعبد ، ومحاكمة المسيح بتهمة إعلانه نفسه « ملكاً لليهود » .

ويبدو أن هذا التيار ساعد على أن يجعل من المسيحية عنصر تفكيك للقوة الرومانية . فكراهيةُ عبادة الامبراطور ، ورفض المشاركة فيهـــا ، ومنع

المسيحيين من أداء الخدمة العسكرية للامبراطورية في وقت كان تجنيدُ الناس فيه يزداد صعوبة ، وعدد المسيحيين فيه يتكاثر يوماً بعد يوم ، هذا المنع الذي استمرّ حتى القرن الرابع : كل ذلك كان ذا دلالة ثورية . ففي شخصية عيسى إذن جانب ثوري لا يُنكر ، لا سيما والخيالُ الجماهيري لدى المسيحيين الأوائل قد أحاطه بهالة من الإجلال ، وأنه كان وريثَ عدد كبير من « المخلّصين » الذين سبقوه ، مثل « معلّم العدالة » الذي عذّبه « حِرْفان الثاني » في القرن الأول قبل الميلاد . أي أن وراءه ميراثاً وطنياً ، شعبياً ، أصبح له به بُعدٌ عالميّ ، إذ انفجر الإطار الوطني حين تمّ الالتحام بالفكر الاغريقي عبر نظرية القديس بولس ، الذي رفض أن يَقصُرَ تبشيره على المختونين .

وفكرة دور « العدالة » كثيراً ما ظهرت فيما بعد خلال التاريخ المسيحي . فلقد كانت هي المحور الضمني في الخلاف بين القديس أغسطين وبين « بيلاج »[1] إذ كان الأول أميناً على الولاء للتقليد الاغريقي ، كما رسمته الأفلاطونية الجديدة يقول بالقضاء والقدر وبالإذعان للارادة الربانية ، بينما كان الثاني يرفض وراثة الخطيئة الأصلية ويعترف للعمل الانساني بكل قيمته . كما أن هذه المطالبة بالعدالة وبالكفاح الانساني هي التي نعود فنجدها لدى « توماس منزر » في منعطف تاريخي شهد ولادة قوى اجتماعية جديدة في القرن السادس عشر ؛ ثم نجدها مرة أخرى تذرّ قرنها اليوم ، في مرحلة جديدة من التاريخ تحطم فيها الطبقة العاملة بُنى العالم القديم ، فتخلق في قلب المسيحية الظروف المواتية لانبعاث القيم الانسانية ، قيم العمل والنضال .

على أن هذا التيار اليهودي في المسيحية لم يلبث أن « احتواه » التيار الاغريقي ، بل طغى عليه وأغرقه في أغلب الأحيان .

وهذا التيار الاغريقي هو الذي كانت لها الهيمنة أول الأمر على الكنائس

---

(١) ابرز « الهراطقة » في القرن الخامس . وهو من مقاطعة « بريتانيا » . (المترجم)

المسيحية في آسيا الصغرى والشرق واليونان وهو يعبر عن رغبة بالهروب من العالم وبالخلاص الفردي ، يكفلها الايمان بالمسيح بوصفه السيد والرب كما يرى بولس الرسول . وهو قد نشأ عن انحلال الأديان اليونانيـــة الأولى التي كانت تكفل للانسان الخلاص في إطار « المدينة » القديمة ، ثم ازداد نمواً بالتوازي مع تحول العالم اليوناني إلى « عالم الحضارة الاغريقية » ، الذي لم يلبث أن قهرته الامبراطورية الرومانية ، فتفكك مجتمع « المدينة » ، وغدا الفرد أسير عزلته ، فكان ذلك التيار طريقه إلى الخلاص الفردي باللجوء الى العالم الآخر .

أما المثال التاريخي الآخر الذي يقدمه لنـــا « أنجلس » فنراه في كتابه « ثورة الفلاحين » حيث يختلف معنى الايمان باختلاف علاقة القوى الاجتماعية : ففي القرن السادس عشر ، مع هبّة القوى الاجتماعية الجديدة ، يلبس الايمـــان ثوب النضال ويتحول – بقيـــادة « توماس منْذر » ، إلى تمرد مسلح . أما ما يريده هؤلاء الفلاحون المتمردون فهو « أن تنفذ مشيئة الله ، على الأرض كما في السماء » ، وهم عازمون على الاسهام في تحقيق هـــذه المشيئة بامتشاق السلاح . يقول أنجلس : ان المتمردين كانوا يطلبون « أن يُعترف بظروف المساواة التي شهدتها المسيحية الأولى فتصبح قواعد مرعية في المجتمع ، مستنتجين من تساوي البشر أمام الله تساويهم أمام القانون، مع بداية من القول بتساويهم في الثروات». وهنا يذكرنا أنجلس بأفكار الدعوة التي كان يبشر بها « توماس منذر » فقيـــه الثورة : « كان يقول للناس : النعيم ليس شيئاً في العـــالم الآخر ، بل علينا أن نبحث عنه في حياتنا الدنيا هـــذه . وواجب المؤمنين هو بالذات أن يقيموا ملكوت الله على الأرض » . ويضيف أنجلس أن ملكوت الله ، لدى « منذر »، هو مجتمع ليست فيه فوارق طبقية ، ولا ملكية خاصة ، ولا سلطة أجنبيـــة لدولة تفرض نفسها على أعضائه . وقد بدأ الفلاحون ثورتهم في خريف عام١٥١٣ وعلى رايتهم هذا الدعاء المكتوب : « يا رب : أيّد عدالتك السماوية » .

ولقد كانت احدى المزايا الكبرى التي يتحلى بها « موريس توريز » أنه –

لأول مرة في تاريخ الحركة الشيوعية الدولية – حارب الاتجاهات إلى تبسيط وتشويه النظرة الماركسية الى الدين ، هذه النظرة التي كثيراً ما اختلطت في فرنسا مع العداء البورجوازي للاكليروس فجعلت إلحاد ماركس سواء بسواء مع إلحاد القرن الثامن عشر .

ففي تقرير بتاريخ ٢٦ تشرين الأول ١٩٣٧ ، عنوانه : « الشيوعيون والكاثوليكيون ، اليد الممدودة » كتب موريس توريز يذكر بنص أنجلس حول « نقاط التماس بين تاريخ المسيحية البدائية والحركة العمالية » ، ثم يضيف: ان مادية الشيوعيين الفلسفية بعيدة عن الإيمان الديني لدى الكاثوليكيين. ولكن من المستحيل ، برغم هذا التباعد في المواقف النظرية ، ألا تلمس لدى هؤلاء وأولئك نفس التوق الخير الى تلبية ما لدى البشر من تطلع أبدي إلى حياة أفضل . الكاثوليكي يقول : ان الوعد بمجيء المخلص ينير الصفحة الأولى من التاريخ الانساني . والشيوعي يعلن : ان الأمل بقيام مجتمع عالمي يؤاخي بين أفراده العمل والحب هو السلاح الذي يعضد كفاح البروليتاريين المناضلين من أجل سعادة كل البشر » .

وهكذا ، برغم جرائم « المؤسسة » وأكاذيب « العقيدة » يضع موريس توريز يده على ما يمكن أن يحمله الايمان من « توق خيّر » في ظروف تاريخية معينة ، ولو غضب لهذا القول « أولئك المتعصبون المجانين الذين كانوا يصرخون في وجوهنا : الوحدة نعم ، ولكن من دون الكهنة » . ثم نراه يشير ، في ذلك الخطاب نفسه ، الى جانبين من « الدور التقدمي للمسيحية » في التاريخ الماضي : الأول باسهامها في النضال لجعل العلاقات بين الناس أكثر سلاماً وعدالة ؛ والثاني باغنائها الثقافة والفنون .

ولقد ظل الحزب الشيوعي الفرنسي مخلصاً لهذا الاتجاه .

والمثال على ذلك ما قاله « والدك روشيه »[1] يوم ١٣ آذار ١٩٦٦ ، في

---

(١) الامين العام للحزب الشيوعي الفرنسي بعد وفاة موريس توريز . (المترجم)

اختتام الاجتماعات التي خصصتها اللجنة المركزية لدراسة هذه المسائل . فهو قد بدأ بتحديد الأسس الثابتة في السياسة الماركسية تجاه الدين : ١) على الصعيد التاريخي ، صراع طبقي ضد التضامن القائم واقعياً بين المؤسسات الدينية وبين القوى الرجعية الاجتماعية . ٢) وعلى الصعيد الفلسفي، صراعٌ عقائدي ضد كل محاولة لتغطية التعارض القائم بين الفلسفة المادية وبين مبـــدأ الدين نفسه . ثم أعطى للتعصّب تعريفاً بالغَ الأثر على مستقبل الحوار والتعاون بين المسيحيين والماركسيين فقال : إننا نرفض كل تفسير متعصّب ومحدود للظاهرة الدينية .. ونحن لا نتصور التفكير الديني على صورة أحادية ، وحيدة الطرف ، لا نرى فيه إلا الجانب الذي يجعل منه كابحاً وعائقاً أمام التقدم الإنساني » .

إن الأمر الرئيسي في بيان « والدك روشيه » هو أن الماركسية ، على خلاف كل أشكال الإلحاد السابقة ، قادرة على أن تستوعب وأن تحتضن كل التطلعات الإنسانية التي نجدها – على صورة سَرابيّة – لدى المؤمنين .

* * *

وماركس ، إذ يميز في الدين ما هو انعكاس للشقاء الواقعي مما هواحتجاج على هذا الشقاء الواقعي ، يفتح الباب أمام طريقة لتحليل المحتوى الإنساني الفعلي الذي زُيّف بالبرقع الديني . وهـــذه الطريقة هي أن ندرس في وقت واحد ، وفي كل حالة تاريخية مستقلة ، من أية علاقات اجتماعية فعلية ينطلق تكوّن الانعكاس المؤمن بالخوارق وتتمُّ ولادة الاحتجاج ، الذي هو اللحظة الفاعلة في إرادة تخطّي تلك العلاقات (حتى ولو ضُلّت هـــذه الارادة ، وحُرفت عن مجـــال تطبيقها الاجتماعي النضالي لتوجّه نحو سماء الخلاص الفردي) .

ولقد أخذ ماركس نفسه بهذه الطريقة منذ عام ١٨٤٤ ، في سلسلة مقالاته عن « المسألة اليهودية » التي يطرح فيها مسألة « الخلفية » الانسانية للأديان

انطلاقاً من نقد لآراء « برونو بوير » بشأن تحرير اليهود

وفي هــذه الدراسة يمتدح ماركس منطلقات تفكير « بوير » التي يلخصها كما يلي : « اليهودي والمسيحي ، بمجرد أن لا يعودا يريان في دينيهما إلا درجتين مختلفتين من نمو الفكر البشري ، ومن « جلود الثعابين » التي سلخها الانسان ، لا يعودان أبداً في تعارض ديني ، بل في علاقة نقدية بحتة ، علمية وإنسانية » . ثم ينتقل ماركس الى نقد جذري لتحليل « بوير » بشأن شروط تحرير اليهود : « لم يكن ليكفي أبداً أن نتساءل : من الذي سيحرِّر ؟ ومن الذي سيحرَّر ؟ بل إن على النقد أن يطرح سؤالاً ثالثاً : أي شكلٍ من أشكال التحرر هو المقصود ؟ » هذا بينما كان « بوير » « لافتقاده الحسّ النقدي ، يخلط بين التحرير السياسي والتحرير الانساني الشامل » .

وانه ليثير الأعجاب ان نرى ماركس ، منــذ تلك المرحلة من تطورفكره (١٨٤٣ – ١٨٤٤) ، ومع استعارته الملامح الجوهرية للنقد الديني من هيجل وفويرباخ ، يُدَشِّن في النقـد طريقة أصيلة وأكثر عمقـاً ، هي الطريق التي لا تقف عند صعيد الأفكار فحسب ، بل تعدوها لتبحث عن ينابيعها في بنية المجتمعات وتطورها الفعلي ، وعلى الخصوص في علاقات الانتاج ، وهــذه هي السمة النوعية الخاصة بالنقد المادي .

فماركس ، مع « بوير » ، يقبل رأي هيجل القائل بأن الأديان المختلفة ليست إلا « مراتب مختلفة من نمو الفكر البشري ، وجلود ثعابين قَشَرَها الانسان عن نفسه » ،

وماركس ، مع « بوير » يقبل رأي فويرباخ القائل بأن الدين هو الاعتراف بالانسان بصورة غير مباشرة ، بالواسطة ، وبوسيط ، وان هــذا ذاته يجعله « أليَنَة » .

ولكن ماركس – على خلاف « بوير » ، وذاهبـاً في النقد الديني إلى أبعـد كثيراً مما ذهب اليه هيجل وفويرباخ – يكتشف جذور « الأليَنَةِ » الدينية في العالم الواقعي ، التاريخي .

ولذلك رأيناه يعيب على « بوير » أنه لم يقم بعملية نقدٍ « جذرية » موغلةٍ حتى الجذر ، التي هي الانسان المحسوس .

يقول ماركس : « ان التحرر السياسي يؤلف خطوة تقدم كبيرة ، ولكنه ليس كل التحرر البشري » ، وهـذا واقع ، لأن الثورة الفرنسية (والديمقراطية البورجوازية عامة) قـد حطمت الامتيازات وأعلنت المساواة السياسية ، ولكنها – خارج دائرة الدولة – أبْقتْ على الامتيازات الاقتصادية ، ومـا تولده من استغلال واضطهاد .

والانسان إذن ، في مثل هذه الدولة (الديمقراطية البورجوازية) سيظل يعيش حياة ثنائية سماوية وارضية « ففي الدولة التي تتحدد فيها قيمة الانسان بوصفه كائناً نوعياً ، يكون هذا الانسان عضواً موهوماً في سيادة موهومة ، في المجتمع المدني (أي بصورة خاصة في الحياة الاقتصادية) ... يعمل بوصفه مجرد فرد ، ويرى في البشر الآخرين مجرد أدوات ، وينزل هو نفسه إلى مجرد أداة ويصبح لعبة في يد قوى غريبة ، إذ أن الدولة السياسية ، تجـاه المجتمع المدني ، هي كائنٌ روحي رُوحيـّة السماء تجاه الأرض » .

وهذا الازدواج في الانسان ، هذا الانشطار بين حياته المسلـّمة للوحوش في غابة رأس المال ، وحياته الموهومة بوصفه « مواطناً مجرداً » في جماعة مجرّدة يجد فيها بديلاً وضيعاً من « وجوده النوعي » . هو في وقت واحد من السمات المميزة للألـيَنَةِ السياسية وللألـيَنَةَ الدينية .

وفي « رأس المال » يوضح ماركس كيف ان الدين المسيحي هو الأكثر تلاؤماً مع مطالب المجتمع البضاعي القائم على الفردية ، حيث نجـد الانسان –المنعزل بوصفه فرداً– يبحث عن بديل سماوي لهذه العزلة في « عبادة الانسان المجرد : التكلة الدينية الأكثر ملاءمة لمثل هذه المجتمعات . وهـذا ما يسميه ماركس ، في مقطع يلخص فيه الأفكار الرئيسية في المادية التاريخية ، النواة التاريخية لتصورات الأديان الضبابية » .

ذلك أن الدولة الديمقراطية البورجوازية هي تعبير علماني عن هذا الانشطار إذ أنها ، « في واقعها كدولة ، تعبر بصيغة دنيوية وإنسانية عن الأساس الإنساني الذي نجد في المسيحية صيغته المفارقــة » . ففي هذه الدولة الديمقراطية البورجوازية نجد « القاع الانساني للدين محققاً بصورة دنيوية » ، ومحققاً بكامل أوهامه .

ونقول « بكامل أوهامه » لأن « وجود الدين هو وجود عاهــة ، وجود نقص » (كما يقــول ماركس في « المسألة اليهودية ») والدولة الديمقراطية البورجوازية هي تثبيت لهذه العاهة وإبقاء على هذا النقص . فالانسان ، وهو أسير العزلة الأنانية في مجاهل الاقتصاد البضاعي وحبيس القوى الغريبة التي تهدده وتطحنه ، يعيش نفس « الانشطار » الذي يميز الوجود الديني : فهو في حياتــه الواقعية فرد ، معزول عن الحياة الانسانية الحقّة الــتي هي – وفق تعبير ماركس – حياة « كائن نوعي » ؛ وهو يبحث عن بديل لهذا النقص ، لهــذه العاهة ، « بديل سماوي » ، فنراه « يُسقط »(*) حياته « النوعية » الانسانية حقاً (في مقابلة الفردية الأنانية التي تتضمنها الرأسماليــة والاقتصاد البضاعي بصورة أعمّ) ، يسقطها في السماء ، حيث يسود الحب وحيث يتعرف الانسان الى نفسه ككائن نوعي (يعيش ويموت من أجل الانسانية بكليتهــا) ، ولكن بصورة غير مباشرة ، كما يقول ماركس ، من خلال وسيط ، هو المسيح المخلّص ، أي : لا في الحياة الفعلية ، بل بتعويض موهوم ، في « ألْبِيَنَة » .

وهكذا فإن الدين ، في كل مجتمع بضاعي [1] ، يُعبّر عن كل « ما يُفتَقَد » في هذا العالم ، فهو « تكملته العلوية » ، وذريعته العامــة عزاءً وتبريراً . إنه التحقيق الخارق للجوهر البشري ، لأن هذا الجوهر البشري لا وجــود له في

(١) حديثنا هنا مقصور على المجتمعات البضاعية التي تؤلف المسيحية «تكملتها الأكثر ملاءمة» كما يقول ماركس . ولو كنــا نكتب تاريخاً للأديان لكان علينا أن ندرس الظروف الــتي فيها ، حسب تعبير ماركس أيضا ، نجد « وثوق علاقات البشر بعضهم ببعض ومع الطبيعة » منعكساً بصورة مثالية في الأديان الوطنية القديمة » .

الحقيقة » (ماركس في « **نقد فلسفة الحق لدى هيجل** ») .

والدولة الديمقراطية البورجوازية تؤكد هذا الانشطار بين الوجودَين: وجود الفرد وجوداً فعلياً في « المجتمع المَدَني » (حسب تعبير هيجل وماركس الشاب) ووجود « المواطن » وجوداً مجرّداً في جماعة مجرّدة يمارس فيها سيادةً مجرّدة . وهكذا فإن الدولة « تستطيع أن تصرف النظر عن الدين ، لأن القاعَ الإنساني للدين يتحقق فيها بشكل دنيوي » (**المسألة اليهودية**) .

ولكن ماركس يبدأ من هذه النقطة بمعارضة « بوير » ، فيثبت أن هذا التحرر السياسي ليس التحرر الإنساني الشامل ، ذلك التحرر الذي يصفه ماركس في الأسطر الأخيرة من « المسألة اليهودية » بقوله انه يتحقق عندما « يبطل الصراع بين الوجود الفردي الحسّي (العياني) للانسان وبين وجوده النوعي » . « فالتحرر السياسي يشطر الإنسان إلى عُضوِ المجتمع البورجوازي ، الفرد الأناني المستقل ، من جهة ، وإلى المواطن ، **الشخص المعنوي** ، من جهة أخرى . أما التحرر الانساني فلا يتحقق إلا عندما يتعرف الإنسان على قواه الخاصة فينظمها بوصفها قوى اجتماعية ، وبالتالي لا يعود يفصل أبداً عن ذاته القوةَ الاجتماعية على شكل قوة سياسية » .

في هذا المنظور التاريخي الحسّي تتوضح نظرة ماركس إلى الإنسيّة ونظرته إلى الدين على ضوء معناهما الحقيقي ، المادي والجدلي .

فالأديان تولد وتعيش وتموت في ظروف تاريخية محددة . وإذا اكتفينا بمثال المسيحية نجد أن ماركس ، كما رأينا ، قد برهن في « **رأس المال** » على أنها أكثر تلاؤماً بوجهٍ خاص مع الاقتصاد البضاعي الذي فيه ينشطر الانسان إلى فردٍ أناني في حياته الفعلية وإلى « شخص معنوي » في التعويض السماوي الذي يصبو اليه بديلاً عن « نقص » حياته النوعية . وهذا يذكرنا بفكرة « المواطن » المجردة لدى « كانط » ، التي تطرح « مَلكوتاً مثالياً للغايات » ينبغي أن يعامل كل « شخص » فيه على أنه غاية لا على أنه أبداً واسطة ، في نفس الوقت الذي أصبح تعميم قوانين الرأسمالية فيه ، بما فيها من تنافسٍ ومن استغلال

طبقي ، يجعل من كل إنسانٍ واسطةً ومن كل شيء سلعة .

أما التحرر الإنساني الشامل ، الذي أشار اليه ماركس في السطور الأخيرة من « المسألة اليهودية » ، والذي يلغي « النزاع بين الوجود الفردي الحسي للانسان وبين وجوده النوعي » ، فهو يضع نهايةً للطلاق بين الفرد الواقعي و « الشخص » المثالي . ذلك لأن الفرد ، في مجتمعٍ لم يعد مُقسّماً إلى طبقات ، يشترك الاشتراك الكامل بكل مكتسبات الانسانية الماضية بثقافته ، ويخلّق الإنسانيةِ ذاتها خلقاً متصلاً وواعياً بمسؤوليته الشخصية تجاه الكل ، بتضامنه الفعلي (لا الموهوم) مع الجميع ، وباطمئنانه إلى أنه ليس هناك من حدٍّ لقدرة البشر المبدعة .

إذ ذاك ، ما الذي يحدث للدين ؟ — إنه يختفي كدين ، أما ما كان ماركس ، في مرحلة التحرر السياسي (مرحلة الدولة الديمقراطية البورجوازية) ، يسميه « قاعَه الانساني » ، فإنه « يتحقق بصورة دنيوية » ، ولكنه هذه المرة لا يتحقق تحققاً وهمياً مجرداً ، وهماً لا ينال « الألـيَنة » الدينية بأذى ، بل تحققاً فعلياً وعملياً .

فماذا كان ، هذا « القاعُ الإنساني » للدين ؟

كان أولاً ، كما يقول ماركس ، ذلك « النقص » أو تلك « العاهة » التي تكون ، في الفرد الذي عزَلَه الاقتصاد البضاعي وجزّأه وبَتَره ، تعبيراً عن الافتقار إلى حياة « نوعية » ، إنسانية حقاً ، أي مغتنية بكل المكتسبات التاريخية للانسانية . والدين هو — في وقت واحد — انعكاس لهذا النقص ، لهذه العاهة ، وتمرد عليها ، وإن ظلّ هذا التمرُّد ذاتياً فحسب ، إذ أن المسيحية الأولى لم تكن ثورةً للعبيد بل ظلّت ديناً للعبيد . وهذ لم يمنع أنجلس[1] من أي يرى في المسيحية « مرحلةً جديدة حقاً من التطوّر الديني ، مدعوّةً لأن تصبح أحد العناصر الأكثر ثورية في تاريخ الفكر البشري » . كذلك يؤكد أنجلس على

---

(١) بعد أن هاجم « وجهة النظر ذات العقلانية السطحية » التي تعتبر أن « كل الخرافات في سخافتها سواء » .

لحظة الاحتجاج ، فيما هو يقيم موازاة بين الاشتراكية وبين المسيحية الأولى ، فيقول إن المسيحيين الأول « يشعرون بأنهم يصارعون عالماً بكامله ، وبأن لهم النصر في ختام هذا الصراع : حماس نضالي وثقة بالظفر اختفيا نهائياً لدى المسيحيين في أيامنا هذه ، فلم يعد لها وجود إلا في الطرف الآخر من المجتمع لدى الاشتراكيين » .

ذلك هو الجانب الأول من هذا « القاعَ الإنساني » : وعي للنقص واحتجاج على هذا النقص ، ولو اتخذا هذا الاحتجاج أحياناً شكلاً معنوياً فحسب ، طوباوياً ، خرافياً .

على أن هذا « القاع الانساني » للمسيحية لا يقف عند هذا « الاحتجاج »على ما « ينقص » الانسان . فما ينقص الانسان ، ما ينقص الفرد المصاب بالألْيَنَة في عالم السلع ، هو إمكان ان يعيش حياته « النوعية » (كما كان يقول ماركس الشاب) ، وهذا النقص هو الذي تحاول « الألْيَنَةُ » الدينية تغطيته بالوعد بتحقيق هذه الصبوة التي لا تقهر ، ولكن في عالم آخر ، في جماعة لا فوارق فيها ، يسودها قانون الحب .

وذلك جانب أساسي آخر من جوانب « القاع الانساني » للمسيحية ، جانب يحمل تلبية موهومة ، مزيفة لحاجة واقعية صادقة .

وهو في الوقت نفسه ، وعلى الصعيد الانساني البحت ، « قاسم مشترك » بين المسيحيين والشيوعيين . (وقد سبق لنا أن ذكرنا كيف أن موريس توريز ، بعد أنجلس ، ألحّ على هذه النقطة كل الالحاح) .

فكل ماركسي زكيّ الفؤاد ، كل ماركسي لا يُفقر المادية الجدلية وصورة الإنسان التي تنتج عنها ، لا بدّ له من أن يأخذ بهذه الفكرة . وهذا ، مثلاً ، ما فعله « آرغوان » ، حين قام بنقد ذاتي لنظراته القديمة ، « حين كنت ، أنا المادي البدائي ، أصدر أحكامي بادانة ما في المسيحية من خوارق رائعة » ، فكتب في مَخْبَئه أيام المقاومة : « ان العلاقة التي تنشأ من نقض الواقع بالخارق هي في جوهرها ذات سمة اخلاقية ، إذ أن الخارق هو دائماً تجسيد لرمز أخلاقي

يتعارض تعارضاً صارخاً مع أخلاق العالم الذي يظهر في وسطه ». وكان يتحدث عن « سجايا النَجابة والانسانية التي يزخر بها هذا الايمان الإلهي : نظرة الى الانسان يمكن ان يشترك فيها الشيوعي والمسيحي، ولكن لا يمكن أبداً أن يأخذ بها النازي . »

وآراغون، هو الآخر، يحاول تعريف هذا « القاسم المشترك » في بعض جوانب « نظرتنا الى الانسان »، فنراه يجد في « جان دولاكروا » أسمى تعبير عن الحب، ويعود بهذا التعبير إلى « قاعة الانساني » :

« يا جان دو لاكروا، ما أنت إلا الاسم المسيحي
لكل الذين كفروا عن حب ...
وأنا مثلك، لا أعرف في الهوى الاعتدال ،
أنقلُ فراش آلامك إلى ما وراء حب الله
لأن السؤال الذي أمثله أنا، جوابه في هذ العالم
فمن ابتعد عنه فقد تاه ،
ولم يجد على حافة طريقه إلا الهاوية، لأن الجواب في أرضنا هذه ،
وفي أرضنا هذه حبُ « جان دولاكروا » الانسان وتحقيقه لذاته » .

(مجنون ايلسا)

* * *

النظرة الماركسية إلى « الألْيَنَة » إذن، لا تقود أبداً إلى طريقة ترد الانسان وفكره إلى الظروف التاريخية والاقتصادية والاجتماعية التي وُلدا فيها، ولا إلى طريقة تستنبطها بدءاً من هذه الظروف .

فالألْيَنَة، لدى ماركس والماركسيين، ليست مقولة أخلاقية، بل مقولة تاريخية لأن تناقضات الانسان الذاتية الداخلية لا يمكن فصلها عن التناقضات الاجتماعية . ولو أننا نظرنا إلى الانسان ككائن مستقل عن المجتمع، لكان محتوماً أن ننظر إلى « الأليَنَة » نظرة مجردة، مع أن ماركس – وهو الفيلسوف المادي –

لا ينظر إلى « الأليَنة » نظرته إلى شيء موهوم ، بل يعتبرها « أليَنة » الحياة الواقعية ، وبالتالي يدرس الأوهام التي تولدها هذه « الأليَنة » الأساسية .

وبناء الاشتراكية في عدد من البلدان ، في عصرنا هذا ، يسمح لنا بأن نعمق الرأي الأساسي الذي يقول به ماركس ، في هذا المجال كما في سواه .

فماركس ، في « رأس المال » لم يكتف بأن ينزع عن فكرة « الأليَنة » كل ما كانت تحمله من تأمل مثالي لدى هيجل أو من تاريخ غيْبي لتطور الانسان لدى فويرباخ ، بل درس علمياً صورة خاصة منها أسماها « وثنيّة السلعة » وقد أوضح ماركس ان المصدر الرئيسي للأليَنة ، في النظام الرأسمالي ، هو استغلال الانسان للانسان ، مع كل أساليب سحق الانسان التي يتضمنها هذا التضاد الطبقي وهذه السيطرة الطبقية . وينتج من هذا أن الاشتراكية ، إذ تقضي على الظاهرة الأساسية للاستغلال الطبقي بفرضها الملكية الجماعية لأدوات الانتاج ، تنقذ الانسان من أعمق جذور أليَنته الراهنة .

هل يعني ذلك أن قيام الاشتراكية يلغي كل احتمال للأليَنة ؟ لا ، إذ يجب ألا ننسى أن ماركس ، وراء العلاقات الطبقية الرأسمالية ، بل وراء مختلف صور انقسام المجتمع إلى طبقات ، يعتبر ان « وثنية السلعة » تولد من العلاقات البضاعية نفسها . وهذه « الوثنية » قد ظهرت إذن حتى قبل ظهور الرّق ، ظهرتْ مع ولادة العلاقات البضاعية الأولى ، **وستظل** ذات أساسٍ موضوعي ما استمرّ اقتصادُ السوق ، وما استمرّ العمل بقانون القيمة بسبب العلاقات البضاعية ، وان تحولت هذه العلاقات تحولاً عميقاً بقيام نظامٍ اشتراكي . فالعلاقات بين البشر لن تبلغ درجة « الشفافية » بسبب استمرار مرورها عبر وساطة السلعة .

هذا إلى أن هناك جذوراً اجتماعية أخرى للأليَنة ، ولا سيا تلك الجذور المرتبطة بوجود الدولة ، فها هنا أيضاً ، إذا كانت العلاقات الطبقية الجديدة — بفضل الاشتراكية — لا تولّد بالضرورة أشكال « البيروقراطية » المرتبطة بالامتيازات الطبقية والمميزة لآلة الدولة في النظام الرأسمالي ، فان وجود الدولة الضروري ،

أثناء بناء الاشتراكية ثم بناء الشيوعية ، يولّد – كما أثبتت التجربة التاريخية – أشكالاً خاصة من البيروقراطية ، بكل مـــا يتضمنه ذلك من أثر على سلوك الأفراد تجاه الدولة الاشتراكية .

فلو أننـــا أنكرنا أن بعض أشكال « الألينة » ممكنة ، بل موجودة ، في الاشتراكية ، لسَددْنا الطريق أمـــام َفهم أسباب استمرار الظاهرة الدينية بانكارنا استمرارَ الظروف الموضوعية لنموّها ، وبزعمنا أن ما يُرى من هـــذه الظاهرة ليس إلا بقية من آثار وجودها الماضي ، ولَـكان لنا في الوقت نفسه ، تجاه بناء الاشتراكية ، موقفٌ تبريريٌ يؤذي هذا البناء ذاته ، إذ لكان معناه أننا ندعو إلى « لاواقعية اشتراكية » في الفن كما في الأخلاق ، وإلى حرمان بناء الاشتراكية من خميرة الفكر النقدي التي هو اليها في أشد حاجة .

وماركس ، في تحليله المادي ، لم ينخدع أبداً بمثل هـــذه الأوهام . يقول في « رأس المال » : « بصورة عامة ، لا سبيلَ إلى أن يزول الانعكاس الديني لعـــالم الواقع إلا متى أصبحت ظروف العمل والحياة العملية تقدم للانسان **علاقات شفافة وعقلانية مع أمثاله ومع الطبيعة** » .

وهذا القول بعلاقات شفافة وعقلانية مع الآخرين **ومع الطبيعة** أيضاً يقودنا إلى مزيدٍ من التعميق لنظرة ماركس إلى جذور الدين . فليس هناك من« شفاف وعقلاني » لدى الانسان إلا ما صنعه هو ، ما بنـــاه أو خلقه . ولذلك كانت الرياضيات ، مثلاً ، تُعتبر دائماً نموذجاً لقابلية الفهم . ولكن ، إذا كان ماركس لم يَألُ يوضح لنا أن العمل (في شكله الانساني الخاص) قد جعل من الإنسان خالقَ ذاته ، وإذا كان قد ذكّرنا مرات عديدة أن الانسان هو أيضاً خـــالق الطبيعة أو أنه الخالقُ على هواه لتاريخٍ بَشري ليس عليه فيه أن يحسب حساباً لضرورات الطبيعة ، ولا لضرورات تلك « الطبيعة الثانية » ، الموضوعية وإن كانت إنسانية ، والتي صاغها الإنسان لنفسه خلال تاريخه ذاته .

ففي « **نقد برنامج غوتا** » ، يسخر ماركس من « قوة الإبـــداع الخارق

للطبيعة » التي يَعزوها للعمل الإنساني اقتصاديون يتجاهلون أن العمل هو « في التبعية للطبيعة » وأن عمل الانسان لا يصبح ينبوع اغتناء إلا « بقدر ما يعمل هذا الإنسان كالكٍ للطبيعة ». فهذه الخديعة المثالية ذات طابع طبقي، لأنها تحجب مبدأ الاستغلال الرأسمالي نفسه، وهو أنك بامتلاكك الموضوع تستبعد الذات.

موقفُ ماركس المادي واضحٌ إذن كلّ الوضوح : العمل هو الفعل الخالق ، ولكنه لا يخلق **الطبيعة** ، بل يخلق الانسانَ وتاريخه في مواجهة الإنسان مع الطبيعة .

إذن ، قبل انقسام المجتمع إلى طبقات ، بل قبلَ أن تظهر العلاقات البضاعية ، وقبل ما يسميه لينين « الجذور الاجتماعية » للدين ، وُجدَ في وَعْي البشر انعكاسٌ « خوارقيٌّ » للقوى الخارجية . ويقول أنجلس ، في كتابه « **ضد دوهرينغ** » : « في بدايات التاريخ ، كانت قوى **الطبيعة** هي الخاضعةُ الأولى لهذا الانعكاس » . ثم يضيف في رسالته إلى « كونراد شميت » (في ٢٧ تشرين الأول ١٨٩٠) انه « سيكون جعجعةً فارغةً أن نبحث عن أسباب اقتصادية » لهذه التطورات الدينية الأولى .

هناك إذن ، إلى جانب الجذور الاجتماعية — للدين وللمثالية على السواء — جذور تتصل بحركة المعرفة ذاتها ، جذور « غنوصوّية » (*) كما يقول لينين في « **الدفاتر الفلسفية** » ، مشيراً إلى أن المعرفة « ليست **انعكاساً** في مرآة ، بل هي **فعلٌ** معقد . . فعل من عناصره إمكانهُ التحليق بالخيال خارجَ الحياة ، بل إمكان تحويل المفهوم المجرد إلى فكرةٍ متخيَّلة (هي الله آخر الأمر) ، لأن في التعميم الأكثر بدائية بعضاً من الخيال ، ولأن العكس صحيح أيضاً ، فلا يعقل إنكار دور الخيال حتى في أكثر العلوم صرامة » .

ولينين هنا إنما يردّد أحد الآراء الرئيسية في نظرية المعرفة الماركسية . فماركس ، كما ذكرنا من قبل ، قد اكتشف أن العمل هو الرحمُ الذي ولدت فيه كل أشكال النشاط الإنساني خاصة ، سواءً أكان تقنياً أم دينياً أم فنياً ، أي كل أشكال الفاعلية التي لا توجد لدى أي نوعٍ حيواني آخر . وما يميز العمل الخاص

بالإنسان هو أن هدفه سابقٌ الوجود في وعي هـــذا الإنسان وأنه يؤلف قانون عمَله . وهذا الحضورُ الفاعلُ للمستقبل ، هذا المشروع ، هو ما يميز الانسان وهــــذا « الإسقاطُ » الخيالي أو التجريدي هو منطلَق كل نشاط إنسَاني . والإلحاح على « الجانب الفاعل » في المعرفة هو حالة خاصةٌ من ذلك . فكل مشروع هو استباقٌ للواقع ؛ وذلك لأن الوعي ، انطلاقاً من الظروف التي وُلد فيها ، وتبعاً لها ، يضع لنفسه أهدافه ، يَشْرَعها ، شَرْعـاً خيالياً متصوّراً أول الأمر . والمشروع ، حتى لو كان أسطورياً ، هو طريقةٌ في انتزاعِ النفس من المعطى المباشَر ، في تَخطّيه ، في استباق الواقع ، إما تبريراً للنظام القائم (انعكاساً) وإما تمرداً عليه (احتجاجاً) ونشْداناً لتغييره .

والدين مشروعٌ إنساني ، ولكنه مشروع مُتَوَهَّم . يقول « هنري والون » في كتابه « **من الفعل إلى الفكر** » : « إن محاولة تفسير المَرْئي باللامَرْئي ، لدى الانسان البدائي ، ليست ضلالاً يصرفه عن الواقع ... بل هي الشرط اللازم لكل جهدٍ عقلي ، إذا كان هدف هــــذا الجهد ان يَتخطّى معطياتِ التجربة العفوية وأن يكتشف ، وراء النتائج التي يجعلنا نشاطُنا على تماسٍّ معهـا ، العِلَلَ التي نشأتْ عنها والتي يمكن أن نستخرج منها أساليبَ للتأثير على تلك النتـــائج تتجاوز مجردَ رد الفعل المباشر عليها بالوسائط الحسّية الحركية فحسب ... فبين الأسطورة والعلم ، هناك تماثلٌ في الوظيفـــة : كلاهما من عالم العلل ، الخفيّ ، المختلط بعالم المعلولات المحسوسة . »

والطقس (أو الشّعيرة) هو تقنيةٌ أولى ، بدائية ، كما ان الأسطورة عـلمٌ أوّل . يقول هنري والون أيضاً : « منذ أصبح نشاط الإنسان يوجّهه شيءٌ آخر غيرُ ردود فعله الآليّةِ الخادمةِ لحاجاته ، منذ أصبحَ هـــذا النشاط خاضعاً لطقوسٍ متميزةٍ عن الشيء نفسه ، بغيةَ تحقيق صُوَرٍ لهذا الشيء تتجاوزُ ظواهرَه القابلةَ للحس ، منذ ذلك اليوم بدأت مغامرةُ التأمل الكبرى » تلك التي أصبح بها نوعنا مختلفاً كيفياً عن مملكة الحيوان .

ويضيف « والون » أن « الخفيّ هو المقولة ، أو على الأصح أمّ المقولات ، التي حاول الانسان من خلالها ، ليستطيع التأثير في العالم أن يَعقلَ هذا العالم وان يعرفه ، وذلك بأن يعتبره متميزاً عن ظاهر الحالات البسيطة ، حالات التجربة المباشرة الفجّة ، وبأن يفترضَ أن له واقعاً أعمقَ من ظواهر اللحظة ، وان يبحث فيه عن أكثر من مجرد مجالٍ لتصرفاته المألوفة أو المرتجلة ، وان يفترض أن له مبادىءَ استمرار ، وان فيه قوىً ثابتة ، ومؤثرات ينبغي الخضوع لها أو السيطرة عليها ، وعوامل يمكن التنبؤ بها دون ريب » .

هل يعني ذلك أن الأسلوب من تحليل مولد المعرفة ينزع إلى محو الحدود بين المفهوم والأسطورة ، بين العلم والدين ؟ - لا ، أبداً .

ان « والون » إنما يستخلص ، من مختلف مراحل نمو الطفل ، الجَدَل المعقّد الذي به ، عَبر فرضيات يثبت كذبها وعمليات يتم تصحيحها ، يتحقق المزج بين الفكرة والواقع . والفكرة هنا انعكاس ، ولكنه ليس بالانعكاس المعطى منذ البداية ، بل هو يتكوّن تدريجيًّا وبالتحرك الفاعل .

وهذه النظرة لا تفسح مجالاً للمثالية ولا للاأدرية ، بل لمادية جدلية « ليست الايمان بوحدة الهوية المباشرة بين الانطباع الفجّ الذي تعطينا إياه الأشياء عن ذاتها وبين جوهرها ، بل - على العكس - هي اليقينُ بأن معارفنا ، بتقدمها وتغيرها ، هي الشاهد في كل عصر على القوانين والبُنى التي تسمح لنا تقنياتُنا باكتشافها وبوضعها موضع العمل في الطبيعة » .

وقد دَقّق « هنري والون » دراسة الانتقال من الذكاء العملي المباشر إلى ذلك الذي ينطلق من الطقوس والأساطير ، حتى يصبح علماً ، فوَجد أن معرفة العالم تتقدم جدلياً ، بتخطّي التناقض بين المتزايد الإحكام من تقنياتنا وافتراضاتنا وبين تمرُّدات الواقع الذي ليس فوريّ التطابق مع الصور التي نكوّنها عنه ولا يستجيب إلا تدريجياً للتقنيات التي نحاول بها احتيازه .

ودراسة « هنري والون » هذه إحدى ذرى تراث « العقلانية الكبيرة » ، تراث ديكارت وسبينوزا وليبنتز وكانط وفيخته وهيجـــل وماركس ، لا تراث عقلانية ختام القرن التاسع عشر ، تلك العقلانية الصغيرة ، الوضيعة ، العلموية ، المعتقدية ، المحدودة ..

فهل يعني ذلك أننا ، إذ نذهب في بحثنا عن جذور الدين إلى مـــا وراء الجذور الاجتماعية ، إلى الجذور المتصلة بعلاقات الانسان بالطبيعة ، تلك الجذور الناشئة عن فعل المعرفة ذاته ، إنمـا نعتبر أن حياة الدين ستظل خالدة أبدية ؟ لا ، أبداً . بل ان كل مـــا نفعله هو أننا نقول ، كما فعـــل لينين ، انّ النظرة الدينية ليست بلا سَندٍ من المعرفة ذاتهـــا ، وان الدين – كما قـال لينين في « الدفاتر الفلسفية » – زهرةٌ غير مثمرة ، ولكنـــه زهرةٌ نَبتَت على الشجرة الحيّة للمعرفة الإنسانية الحية » .

ونحن إذن لا نملك أن نستغني عن التفكير في مستقبل هـــذه « المغامرة التأملية » الكبرى ، وعن أن نرى كيف أن ما حلم به الانسان خلال آلاف السنين على شكل ديني ، سيتمو ، على غير شكل الرؤى الكاذبـة ، في فكر علمي حقاً . وهذه المشكلة ، مشكلة العلاقات بين الدين والعلم في عصرنا ، قـد طرحها انشتاين بكثير من الوضوح حين تساءل : « مـا هي المشاعر والحاجات التي قادت البشر إلى التأمل الديني والى الإيمان بمعناه الواسع ؟ » (في كتابه : « كيف أرى العالم ») وبعد أن عَرَض لجزع الانسان البدائي أمام قوى الطبيعة ، ثم للجذور الاجتماعيـة للدين ، أضاف أن وراء هذا كله « شعوراً دينياً كونياً » . فالانسان « يريد أن يستشعر كلّية الوجود كوحـدة زاخرة بالمعنى .. وهذا الشعور الديني الكوني هو الحافز الأقوى والأنبل على البحث العلمي .. وهو إيمانٌ عميق بعقلانية بنيان العالم ، ودهشة ذاهلة أمـام اتساق قوانين الطبيعة » . ثم يضيف انشتاين ، بشأن هذا « الشعور الديني الكوني ، الذي لا يعرف ربّاً ولا نواميس » : « يبدو لي أن أهم وظائف الفن والعلم ، هي

إيقاظ هذا الشعور ، والحفاظ على شعلته الحيّة

لسنا إذن نقول بسرمدية الدين ، وإنما هو حرصُنا على ألا نضيع شيئاً من الثروات التي اكتسبتها الانسانية عبر تجربتها الدينية ، وعلى أن نُنمّي في الانسان كل هذه الأبعاد التي استُكشِفت مدى آلاف السنين بوهم وصفها خصائص إلهية .

* * *

بِمَ إذن أسهمت المسيحية في تكوين نظرتنا إلى الانسان ، هي التي كانت ذات الدور الكبير في ميداننا (الغربي) الحضاري ؟

ان السمة الأساسية الدائمة للحكمة القديمة اليونانية الرومانية ، هي أنها تحدد موضع الانسان وتعرّفه بالنسبة إلى كلّية هو فيها لحظة ً أو جزء ، سواء أكانت هذه الكلية العالمَ كله أو المدينة ، أم كانت نظام الطبيعة أو منظومة المفاهيم .

فمن « تالس » إلى « ديمقريطس » ظل العالم يُعتَبَر كائناً معطى . والانسان يستطيع أن يعرف هذا العالم في واقعه النهائي ، وأن يبلغ – بهذه المعرفة – أعلى المراتب التي يمكن أن يبلغها بشر : مرتبة وعي المصير ، والسعادة .

ومن أفلاطون حتى الزينونيين ظلت المعرفة هي التي تُحرّر وتتيح السلطانَ على الذات وتقوده إلى السعادة ، وان كان ذلك عبر نظرات مختلفة للواقع النهائي ، تعتبره قابلاً للحس أو قابلا للعقل ، عينياً معنوياً .

وفي نقطة الالتقاء بين هذين التيارين الكبيرين في الحكمة القديمة ، كان سقراط – أكثر من أي آخر سواه – هو الذي جعل من هذه المعرفة – التي هي محور الإنسيّة القديمة غايةَ الإنسان السامية ، واللحظة التي يعود بها إلى احتياز نفسه ابتداءً من الطبيعة فيدرك أن عقلانية العالم هذه هي قانون فكره ذاته ، والتي يصبح الجوهريُّ فيها هو هذا الوعي نفسه بالذات ، هذا الاكتشاف للمعنى ، أي للنظام العقلاني .

ومعرفة النفس هذه كان يمكن أن تؤدي إلى « الفردوية » ، إلى الانطواء على الذات ، كما فعل « بروتاغوراس » حين أعلن أن الإنسان هو مركز كل الأشياء وميزانها ، ولكنها لدى سقراط ظلت - على العكس - وعياً عميقاً بأن وجود العقل في الإنسان لم يكن ممكناً إلا لأن هذا الإنسان جزء من الجماعة ، ولأن هذه الجماعة تحتل ذاته

وفي فلسفة الوجود هذه يعظم الإنسانُ بقدر ما يكون أكثر تماثلاً مع ماهيته ، وذلك بوعيه هذا الوجود ، وبمشاركته في هذا النظام ، نظام الكون ونظام الجماعة .

ثم جاءت المسيحية فكانت أولَ الأمر انقطاعاً في هذه النظرة الإغريقية إلى العالم ، إذ أنها ، بوصفها امتداداً لليهودية ، أحلّت محلّ فلسفة الوجود تلك فلسفةً للفعل ، فلسفةً تعطي المكان الأول للخلق لا للفهم ، وتجعل قيمة الإنسان في أن يدرك ، لا ما هو ، بل ما ليس إياه ، ما يفتقده .

فمعَ القديس أوغسطين لم يعد الإنسان يقاس بأبعاد الأرض والكواكب ، ولا وفق قوانين الجماعة أو الكون الكليّ . بل أصبح موجوداً ، موجوداً لا كجزء من كلٍّ طبيعي أو معنوي ، ولكنْ في فرديته ، بوصفه ذاتاً خاصة ذاتاً ذاتيّة ، تابعة للربّ الذي يسكنها والذي ينتزعها من كل « نظام » معطى . يقول القديس أوغسطين : « إننا نتخطى حدود علمنا الضيقة . فنحن لا نستطيع أن نختار ذواتنا ، ومع ذلك فلسنا خارجين عن أنفسنا » .

وعلى مذبح هذه الذاتية ، هذه « الجوّانية » ، وكردّ فعلٍ عنيفٍ على الحكمة الوثنية ، ضحّت المسيحية الأولى عن طيب خاطر بالعقلانية التي لم تعززها « الإنسيّة » الجمالية والعقلانية اليونانية إلا بالصبر الطويل . ففي القرن الرابع كان « لاكتانس » (في كتابه « المؤسسة الرباعية ») يعارض الضرورةَ الحتمية لدى الزينونيين ، ونظرتهم إلى النظام والعقلاني ، بمشيئة الله الحرة .

فالعالم لم يعد امتداداً تطبيقياً حتمياً لقانون عقلاني ، بل أصبح عطاءَ حبٍّ .

ومن هذه النظرة الجديدة إلى العالم تنبع نظرة جديدة إلى الإنسان : فمَطْمَحُه لم يَعُدْ أن يَبلُغ ، بالمعرفة ، شأوَ نظام الكون الخالد وقانون الجماعة المطلق . بل أصبحت قيمته اللانهائية في أن يكون ، على صورة الله ، خالقاً بدوره وقادراً على العطاء والحب ، في وجه مستقبل مطلق ليس بامتدادٍ منطقي للماضي ولا بلحظةٍ من كلٍّ معطى ، بل هو احتمالٌ ببدء حياةٍ جديدة تلبية لنداء الله الذي لم يعد كلاً ولا مفهوماً ولا صورة متسقة ومتناهية للنظام الانساني ، بل هو في وقتٍ معاً إلهٌ مشخصٌ وإله خفي ، لا تسمو بنا اليه أية معرفة ، بل يفتح الطريقَ اليه الإيمانُ وحده ، ودائماً وسطَ الجزَع والتشكك .

هذا كشف التراث اليوناني الروماني القديم من جانب ، والمسيحية القديمة المتأثرة باليهودية من جانب آخر ، ولكن بصورة منفصلة وفي تعارض جذري ، عن مَطلبين من مطالب الإنسيّة : مطلب التحكم العقلاني بالعالم ومطلب اتصاف المبادرة التاريخية بالطابع الإنساني المحض .

وهكذا أصبحت مشكلة الإنسيّة في الثقافة الغربية – وبرنامجها في الوقت نفسه – أن تستطيع الإمساك بطرفي السلسلة ، ولو أدى ذلك إلى التمزّق .

فأما عصر الانبعاث فلم ينجح في هذه المهمة .

ذلك أن ما شهده كان انبعاثاً مزدوجاً ومنفصلاً من جديد : فمن جهة ، مع الإنسية ، انبعثتْ كل المطامح اليونانية اللاتينية للتحكم بالعالم ، تحكماً عقلانياً ورياضياً معاً ، وتقنياً وتجريبياً . ومن جهة أخرى ، مع عهد « الاصلاح » ، انبعثت كل الهواجس اليهودية المسيحية ، وليدة الايمان بأن في الإنسان صبوة إلهية غير محدودة وبأنه في الوقت ذاته محدودٌ لا فكاك له من عجزه ، وتمثلت هذه الهواجس في لاهوت « الخطيئة والمغفرة » لدى « لوثر » ولاهوت « القدر المكتوب » عند « كالفن » .

وأقصى ما استطاعه العظماء من مفكري ذلك العصر هو أن يصوغوا المشكلة دون أن يحلوها . « بيك درلا ميراندول » ، مثلاً يُعبّر ، بلغة مسيحية ، عن التناقض في طموح بروميثيوس : « ما أعطيناك يا آدم لا شكلاً ولا مكاناً محدداً على الأرض ، بل عينين لتراها بهما ويدين لتعجنها بهما ، حتى لا يكون إلا شأنك وحدك أن تهبط بنفسك إلى حضيض البهائم أو ترتفع بنفسك إلى علياء الكائنات الإلهية » . ففي هذا المقطع الرائع ، المُبَشّر بإنسيّة عظيمة ، يتلاصق دون روابط معنى الحرية اليوناني ، معنى المعرفة والقوة ، والمعنى المسيحي الذي هو عَطاء لأن حرية المعرفة والقوة هذه عَطاء من الله للبشر . وهذه الثنائية غير المحلولة نفسها نعود فنلقاها لدى « ديكارت » ، الذي يصنع الأدوات العقلانية والرياضية التي بها يستطيع البشر أن يصبحوا سادةً للطبيعة مالكينَ لها ، وفي الوقت نفسه يعلن أن الحقائق الرياضية نفسها ليست كذلك إلا بمشيئة الله الحرة .

على أن هذا التوازن القلق لم يلبث أن انقطع فوراً بعد « ديكارت » . فمن جهة قال « ليبنتز » — في « المونادية » (*) — بنظرية الشخص التقليدية : كل روح هي صورة للكون ، وكل فكر صورة لله ، « لأن كل فكر إلهٌ صغير في قطاعه » . ومن جهة أخرى ، في وجه هذا العالم المملوء بالله ، ظهر العالم الخالي من الله على أيدي الماديين الفرنسيين في القرن الثامن عشر ، الذين وعدوا الانسان — في اطار نظرة « طبيعَوية » للحتمية — بالسيادة المطلقة على الكون والمجتمع والذات .

أما « الجمعية » الكبرى الأولى ، فقد حاولتها الفلسفة المدرسية الألمانية ، ولا سيما « كانط » ، و « فيخته » ، وذلك بالتقريب بين طرفي السلسلة ، وبخلق مفهوم **الاستقلال الذاتي** (*) الذي يجمع بين ضرورة القانون العقلاني التي لا عِلم بدونها ولا عالم ، وبين حرية الفعل الانساني الخالق ، التي لا مبادرة أخلاقية بدونها ولا مسؤولية ، ولا تاريخ .

ولكن السلسلة انقطعت مرة أخرى ، لأن تلك الجمعية كانت محاولة لم تكتمل . فلقد حاول « كانط » عبثاً أن يحقق الوحدة بين العقل والحرية ، بين العلم والأخلاق ، بين العقل البحت والعقل العملي ، في نظرية عن الفنّ ، يعترف هو نفسه أنها تستند الى المصادرة على اتساق أخير . أما « فيخته » فقد انتقل في شيخوخته من « نظرية العلم » ، المستندة على فعل العقل الحر ، الى صوفية ينتهي العلم والعقل بالخضوع فيها الى الإيمان ، وينتهي ابداع الانسان الحر بالامتثال لإرادة الله .

أما توازن « غوته » ، توازن « فاوست » بين المعرفة والحرية ، فقد ظل حلماً موعوداً ، أجمل أحلام الانسانية وأجمل مواعيدها ، ولكن حلمــــاً لا يتحقق ، دائم التجدد ودائم التأجُّل .

وعاد الافتراق من جديد : طلع « هيجل » بنظامه العقلاني الجليل ، نظام الطبيعة والتاريخ ، وخرج « كركغارد » يرفع في وقت واحد لواء الذاتية الجذرية في خصوصيتها ولواء المفارقة

ذلك أن المسيحية كانت في الواقع ، في الوقت الذي طرحت فيه مسألة الذاتية (بل كأسلوب اختصت به في طرح مسألة الذاتية هذه) ، قد طرحت أيضاً مسألة المفارقة . والمفارقه مصطلحٌ خطِر لأنه محمّلٌ بماض ثقيل من الإلتباسات والأوهام . وهو – تقليدياً – يعني الايمان بالعالم الآخر ، بما هو « فوق الطبيعة » ، بكل ما تحمله هاتان الفكرتان من لا عقلانية ومعجزات وطلاسم وخديعة .

هل يعني ذلك ، أنه ليس علينا ، أمام هذا الجانب الرئيسي من الموقف الديني ، أن نتساءل : أية حاجة ، وأية مسألة ، وأية معاناة ، يقابلها هذا الإيمان بالمفارقة وبما فوق الطبيعة ؟

ان نداء المفارقة يغطي واقع معاناة حقيقياً ، هو ان الانسان ، على كونه جزءاً من الطبيعة ، يختلف عن الأشياء والبهائم ، وأنه أيضاً – على قدرته أن

يتخطى دائماً ذاته – ليس أبداً ببالغ الكمال .

فمع ظهور العمل الانساني المحض ، العمل الذي يجعل من الهدف والمشروع قانوناً له ، يرفع الانسان ، كما يقول ماركس ، فوق كل أنواع الحيوان الأخرى ، ويبدأ نمواً تاريخياً لا يمكن ان يُقاس أبداً بمقاييس التطور « البيولوجي » . أي أننا بذلك أمام قفزة نوعية ، أمام تخطٍّ حقيقي ، أمام « مفارقة » تجاه الطبيعة (مفارقة بالمعنى اللغوي المحض للكلمة) . فالانسان جزء من الطبيعة ، ولكن به ، بفضل الثقافة ، يبدأ ظهور مستوى أعلى من الطبيعة . وهذا هو « القاع الانساني » الحقيقي لفكرة المفارقة تلك : فالمفارقة هي تجاوز الطبيعة بالثقافة ، وقد صيغ في تعبيرٍ « مُؤلَّـين » . وأن يكون الانسان – وهو نفسه الذي اجتاز هـذه العتبة – قد بلغ من انبهاره أمامهـا أن تَخيّل وجود واقع آخر غير واقع الطبيعة ، واقع خارق للطبيعة ، عالم آخر حافل بالمواعيد والأخطار ، فهذا فعل « الأليَنة » ذاته . وبالتالي ، كان تصورنا لفكرة تجاوز جَدليّ غير « مؤلـَين » – وهذا ما تتيحه لنا المادية الجدلية – بُرهاناً على أن قدرة المبادرة والخلق هذه ليست محمولاً من صفات الله ، بل هي على العكس صفةٌ خاصة بالانسان تُميزه من سائر أنواع الحيوان الأخرى .

ومفهوم المفارقة هذا يسمح لنا بالكشف عن جانب آخر ، من الإضافة التي حملتها إلينا المسيحية ، وهـو معنى الذاتية . فلئن كانت الإنسية اليونانية قـد رأت في الانسان َشذرة من العالم وعضواً في « المدينة » فإن المسيحية بعد اليهودية قد أبرزت ما للإنسان من قدرة على اشتراع مستقبل جديد ، أي على اللحظة الذاتية في حياته . فبَين فعل العالم الخارجي ، وفعلِ الانسان باتجاه هذا العالم دفعاً لتهديده وأذاه ، هناك الوعي في كل مستوياته : الجَزَع والجهد ، والبحث والحلم ، والرجاء والحب ، والمجازفة والتقرير . وتلك هي الذاتية . والمسيحية قد اجتمع لها على هذا الصعيد تجربة غنية ، من « القديس أوغسطين » إلى « كركغارد » ، ومن « باسكال » و « راسين » إلى « كلوديل » ، وإن

كانت في الوقت نفسه - بتبنيها نظرات الأفلاطونية الجديدة حول الزهد بالعالم الخارجي - قد أكدت على الجبرية والاستسلام للواقع .

وبعد المفارقة والذاتية تأتي المحبة ، كإضافة أخرى لصورة الانسان لا جدل في أن الفضل فيها يعود إلى المسيحية . وعلينا نحن - حين يتحدث المسيحي عن مفارقة المحبة ، (عن « الحب الإلهي ») ، وحين ينظر إلى هذه المحبة ، بل يعيشها بصورة « مؤلَّينة » ، أي باعتبارها « برانية » ، كما أثبت ماركس ذلك في كتابه « العائلة المقدسة » - علينا نحن أن نتساءل ما الذي تأدَّى به إلى هذه « الألينة » ، أية حاجة وأي قلق وأية رجاة . فإذا نحن لم نبتر الانسان مقدماً باستبعاد كل ذاتية وكل « جوّانيّة » حقيقية استبعاداً لا نتصوره بعده إلا نتاجاً للبُنى الاجتماعية مشروطاً بها كله ، وإذا نحن - على العكس - أثبتنا كما فعل ماركس أن ما سحقته وخنقته بُنى رأس المال هو بالذات واقع إنساني ذو نمو تاريخي مستمر ، ولكنه واقع لم تخلقه كله البُنى الراهنة ، وهو بالتالي قد يكون احتجاجاً على هذه البُنى ذاتها ، فسيكون في وسعنا أن نفهم كيف أن هذا الاحتجاج العاجز أو ذلك قد تأدَّى بالأنسان إلى أن يُسقط خارج هذا العالم ، أن يُسقط على عالم وراءه ، على « عالم آخر » حباً يرى فيه الوجه الآخر لهذا العالم الحديدي .

وإنه لعَدلٌ أن نذكّر أولئك الذين كانوا صادقين ، إذ حلموا هذا الحلم ، كما فعل ماركس في « رأس المال » ، بأن أكثر الناس إفاضةً في الحديث عن محبة الله ومحبة القريب قد اتخذوا غالباً من ذلك أحبولةً كاذبة يُديمون بها نظاماً اجتماعياً ، قانونه هو نقيض المحبة ، هو الاضطهاد المستمر للعامل وافساد كل العواطف الإنسانية بحكم سُنّة النظام ذاته . وعدلٌ أيضاً أن نقول ، كما فعل أنجلس في أصول « الأسرة » ، ان الاشتراكية هي الشرط الواجب تحقيقه كيما نستطيع ، مثلاً ، تنقية العلاقات بين الرجل والمرأة .

ولكن هذا النقد العادل والضروري لا ينبغي له أن يكون نقداً هداماً

فحسب ، بل يجب أن ينتهي الى الاعتراف بأن هناك مشكلة حقة : فلقد كانت هناك أشكال من الحب نموذجية ، نشأت وامتدت حتى في قلب العلاقات الاجتماعية الاقطاعية أو الرأسمالية ، أشكالٌ من الوشائج الانسانية، اصطدمت بعقبات كانت أحياناً قاتلة . ولئن كان لهذه الأشكال جذورها الممتدة عميقاً في العلاقات « الفيزيولوجية » والإنتاجية والسياسية التي ولدت منها ، فليس في المستطاع رَدُّها رداً كاملاً إلى هذه العلاقات . وقد تجلى هذا الحب في صور رائعة من التعبير الفني ، منذ شِعر الفرسان الى « **تريستان وايزولت** » ، ومن القديسة « تيريز دافيلا » الى « راسين » ، ومن « مارسلين ديبورد فالمور » الى « **مجنون إيلسا** » ، ومن « إيلوار » الى « **حذاء الشيطان** » .

وفي مقابل ذلك أصبح من الثابت تاريخياً ما كان ماركس وأنجلس يتوقعانه نظرياً باعترافهما بما للبُنى الفوقية من استقلال ذاتي نسبي : أصبح من الثابت أنه **لا يكفي أن تقيم الاشتراكية علاقات اجتماعية جديدة لتنشأ بصورة آليـة علاقات إنسانية جديدة** . ففي النظام الاشتراكي يمكن أن يستمر ظهور أشكال من العاطفة وتصورات للحب من النمط الاقطاعي أو البورجوازي ، مشوّهة أحياناً كما في ظل النظم القديمة ، وأحياناً أخرى غنية بنفس الجمال الانساني الذي اتصفت به أروع الآثار في تلك النظم القديمة . ولا يزال عسيراً حتى الآن أن نتميز قسمات وجـه انساني جديد للحب : فإذا أشحنا بنظرنا عن ذلك التهوين من استقلال البُنى الفوقية ، تهويناً أدّى في « السينما » وفي الرواية الى ألوان من الحوار الغرامي حول الإنتاجية ، يظل من الثابت بالتجربة أن عيون الآثار الفنية الأكثر نجاحاً في الشعر أو على المسرح ، ولدى « شولوخوف » أو في « **أهزوجة الجندي** » ، لا تُقدم لأسمى العواطف الانسانية صورة تميزها عن تلك التي كانت تقدمها لنا في الماضي عيون الآثار الغرامية والبطولية . وهـذه أيضاً مشكلة ، مشكلة نظرية ، لا سبيل لنا الى اجتناب مواجهتها .

لا سبيل لنا الى ذلك ، لأننا لو تجاهلنا هـذا الجانب من الواقع الحيّ ،

واكتفينا بالنقد العادل والضروري لما يستطيعه النظام الطبقي من اعاقة تفتُّح الحب الكامل الانسانية ، فإن المسيحي – حتى لو آمن بعدالة نقدنا ، وحتى لو اعترف بأن هذا النظام (ولعله في مصطلحه الغيبيّ الغامض يفضل أن يقول : « هذه الحياة الدنيا ») يهبط بمستوى الحب – سيظل يتجه بأحلامه الى « عالم آخر » ، الى « حياة أخرى » ، يرجو أن يرتوي فيها ظمؤه هذا الى الحب .

***

هذا الى أنه لا ينبغي لنا أن نخلط بين الموقف المسيحي الخالص تجاه الحب وبين صيغة مستعارة من الأفلاطونية تضع « العالم الآخر » أو « الما وراء » في مواجهة هذا العالم وتطلب منا أن نشيحَ عن هذا الأخير ، أن ندير له ظهورنا مهاجرين نحو الآخر ، نحو « الما وراء » نحو الله .

ان هذا الازدواج المثالي ، هذا الامتصاخ (*) ، هو على العكس احدى سمات نظريات الهرطقة ، من الظاهرية (*) الى الطهرية (*) ، أما جوهر التعليم المسيحي – وان علقت به في الأغلب شوائب اغريقيه وغنوصية – فهو مَبْنيٌّ على « الحلول » (*) (أو التأنُّس والتجسُّد) ، وهو بالتالي يفترض نوعاً آخر من العلاقات مع الانسان الآخر ، مع « القريب » ، يفترض أن نعامل الانسانَ أياً كان كما لو أن المسيح ، لو أن الإله الحيّ ، هو نفسه الحاضر أمامنا . ولا ريب أن هذا – من جهة أخرى – يفسر اعتياد الصوفيين ، طبقاً لتقليد يرجع بنا الى « نشيد الأنشاد » ، على تصوير الحب الإلهي بنفس الصور التي نعرفها في الحب الانساني . وهذا أمرٌ نراه على أبلغ وضوحه لدى القديسة « تيريز دافيلا » .

هذا الجانب الرئيسي من التراث المسيحي يستحق منا كل اهتمام ، لأننا اذا استطعنا أن نميز بين الفكر المسيحي الخالص وبين كل الشوائب التي تعبطل منه أحياناً – حسب تعبير نيتشه – « أفلاطونية للجماهير » ، فسنرى أن الدلالة

والأبعاد الجديدة التي أضفتها المسيحية على الحب تؤلف أغنى ما أسهمت به في خلق الانسان المتصل لذاته . وهي في الوقت نفسه ما نستطيع أن نجعل فكرة الماركسية عن العالم والانسان تستضيفه وتغتني به أعمقَ ما يكون الغنى .

وللدلالة على ذلك ، يكفينا أن نقارن بين النظرة المسيحية إلى الحب وبين أسمى تعريفٍ للحب استطاعت إعطاءه الإنسيّة اليونانية : بين « وليمة المؤمنين » (*) المسيحية وبين « الايروس » الأفلاطوني .

إن نظرة أفلاطون إلى « الايروس » ، إلى الحب ، في « المأدبة » وفي « فيدرا » ، تتجلى في حركة ترتفع بنا نحو الكائن الأعلى والخير الأعلى بانتزاعنا من عالم الأرض . فالحب — في جدلية متصاعدة تنقلنا من حب جمال الأجسام إلى حب جمال الأفكار لتقودنا إلى حب الجمال « في ذاته » — يحملنا إلى خارج الزمان . إنه صَبْوةٌ ليس في عالم الواقع ما يرضيها ، رغبة لا توفيقَ بينها وبين الحياة اليومية للبشر . ونحن إذن لا نحب الكائن الآخر لما هو إياه بل لما يوحي به الينا من واقع آخر . حبٌ ليس فيه « قريب » ، لأن الكائن الآخر ليس إلا وسيلة للارتفاع بنا نحو واقعٍ مختلف لا يمكن قياسه به . كلٌ إذن لا يحب الآخر إلا انطلاقاً من نفسه ، أو لنقل إن ما يحبه ليس كائناً آخر ، ولكنه الحب .

أما المسيحية فان أعمق إضافاتها جذرية - قبل أن تختلط تعاليمها بطفيليات الفكر الإغريقي ، بالأفلاطونية والغنوصية ، وفيما وراء مئات السنين من تحريفاتٍ امتدت من « محاكاة يسوع » إلى بعض أشكال الحب الفروسي ثم إلى ما نعرف من صور حديثة وحاضرةٍ تلعن الجسد رياءً أو تزدري الحياة الدنيا في نفعية — ، هذه الاضافة الجذرية هي على العكس ، بمعاناة « الحلول » الأساسية ، معاناة « الإله الانسان » و « الانسان الإله » ، انتقالٌ من حُبِّ الحبِّ إلى حب الآخر . إنها بالحب المتجسِّد ، قد أضفت قيمةً مطلقة على

الكائن الآخر وعلى العالم . فجوهرُ المسيحية لا يعني أبداً أن « الذهاب نحو الله » يعني الانصراف عن العالم لأننا نستطيع أن نلتقي الإله الحيّ في كل كائن . وهذا ما كان الكردينال « بيلارمان » ، في القرن السادس عشر ، يسميه « الصعودَ نحو الخالق بسُلّم المخلوقات » . وهو أيضاً ، في القرن العشرين ، ما يسميه الأب « تيلار دوشاردان » ، « تخطّياً بالانتقال الأفقي » ، قائلاً في دراسته عن « تطور العِفّة » إن المرء إنما « يتقدم في حضن الله وهو يجر العالم معه » ، وداعياً المسيحيين إلى أن يجدوا « في الايمان بالمسيح خميرةً للفاعلية الطبيعية » .

ولكي نعطي صورة محسوسة عما جاءت به المسيحية من جديد عن الحب ، حتى لدى أولئك الذين لم يعودوا مسيحيين ، نستطيع أن نقارن الحب الأفلاطوني بالحب لدى اثنين من أكبر شعراء عصرنا : « كلوديل » و « آراغون » .

فأما « كلوديل » فأروع ما في الحب لديه هو بالذات تلك القوه التي بها يتأكد « واقع الكائن الآخر » . يقول « جاك مادول » في كتابه الجميل عنه : « ان اتحاد القدّيسين يلخص كلوديل كله » . ونحن نعرف أن « اتحاد القديسين » لا يعني تلك الفكرة المجردة القائلة بأن حياة كل فرد تنعكس بأصدائها على حياة جميع الآخرين . و « فن الشعر » لدى « كلوديل » مَبْنيٌ على اليقين بأن كل كائن ، في تفرُّده الفذّ ، يفتقر إلى كل الآخرين ، وبأن في كل كائن فردٍ نداءً لما يكتمل به وهذا الذي يكتمل به ليس إلا الكون كله . وهذا هو المعنى الحقيقي للحب ، الحب الإنساني الإلهي في غير ما تميز . ذلك أن المرأة للرجل هي تكملته الضرورية ، وكذلك الرجل للمرأة . والروح لا تتفتحُ ملءَ طاقتها إلا في الزوج [1] . تقول « آن فركور » مخاطبة « فيولين » : « هل أنت ، يا ابنتي ، إلا تفتّح ما فيّ من أنثويّ ؟ » .

---

(١) « الزوج » هنا عكس الفرد ، بمعنى الفردين معاً في وحدة . (المترجم)

إن الحب هو الشهادة في كل كائن على استحالة الحياة المنعزلة . وصحيح أن الأمر يبدو معكوساً لدى « كلوديل » ، شأنه في كل فكرٍ ديني ، إذ أن ما هو أمامَ الإنسان بحكم كونه مهمتَه نجده قد وُضِعَ خلفه على اعتباره أصلاً له .
وصحيح أن هـذا المشروع الإنساني الضخم ، المتنامي دائماً والمؤجل دائماً ، مشروعَ بناء الوحدة والكمال الإنسانيين وتحقيقهما ، يبـدو بذلك ، بقَلْبٍ للأمور هو في نظرنا « ألـيَـنَة » ، مطلبَ عودةٍ إلى وحدة قديمة أصيلة ، وكأن غاية الحب هي أن يعيد خلق الفردوس المفقود . ولكن هذا الوهم لا يمنع بقاء حقيقة ، وهي أن حب الآخر ، حبّ الغَيْر بوصفه غَيْراً ، مُغايراً ، يدعونا إلى الخروج من ذاتنا ، إلى تحطيم حدودنا الخاصة وإلى تَخَطّي أنفسنا : فإنّما بالحُبّ « تشعر قطرة الماء أن البحر كله مشغولٌ بنُشدانها » (مئة جملة من أجل المروحة) . وهكذا يجد كل كائنٍ في آخرَ غيرِه مفتاح ذاتـه ، معنى ذاته ، فيَنكشف له الدور الذي يستطيع أن يلعبـه في كلٍّ أوسع . ويصبح الحب دُرْبَةً على عشق العالم .

« كنت على رجاء جواب . ولكني تلقيت ، في روحي وفي جسدي
« أكثر من جواب : تلقيت انجذاب جوهري كله ،
« وكأنه السر الحبيس في قلب الكواكب . ولقيت الوشيجـة الخاصة .
« بين وجودي وبين وجودٍ أكبر . »

هكذا هو حديث « فيولين » وحديثُ الحبّ الذي يعني دائمـاً تَخَطّياً لذاته . وهو حديث يعطي رغبـة الجسد لدى الإنسان معنى جديداً . فالوهم الديني يبدأ حين يُظن أن هذا المعنى قديم ، وضعتْه فينا الطبيعة أو الله . أما عندنا نحن الماركسيين فلا وجود لهذا المعنى على مستوى الطبيعة بل ابتداءً من ظهور الإنسان فحسب ، بدْءاً من اللحظة التي – بالعمل ، بتوقّع الغايات الذي هو تعريفه كعملٍ إنساني محض – يصبح فيها لكل شيء معنىً بالنسبة إلى هذه

الغاية أو هذا المشروع ، ويتاح للقيمة أن تُولَد . فالحب الإنساني ، الإنساني فحسبُ حقاً ، هو عندنا من خلق الإنسان لا عطاء من الله . إنه عندنا قرارٌ إنسانيّ ، ومبادرة ومسؤوليّة إنسانيّتان ، وليس ذلك « النداء الملحاح الذي يهتف به الصوت الرائع » .

الحبُّ من باب الحضارة لا من باب الطبيعة. ذلك لأن أية قيمة لا يمكن أن تُمنَح « من الخارج » ، ولو من قِبَل إله . والطبيعة سابقة للمعنى ؛ وبالتالي فان المبادرة الانسانية وحدها هي القادرة على أن تعطي معنىً لما هو سابق للمعنى ، أي للطبيعة . ولذلك كان الحب ، حتى الجسدي منه ، واقعةً ثقافية حضارية لدى الانسان لا واقعة طبيعية . والانتصار في الحب ، شأنه شأن أي انتصار آخر ، ليس مكتوباً من قبل في اللوح المحفوظ ، فليس هناك ما يُعفينا من الكفاح من أجل النصر .

والقارىء يلمح لدى « كلوديل » ، ولا سيا في آثاره الأخيرة ، اتجاهاً إلى القول بأن كل فكر – لولا هذا الحب والكفاح من أجله – يدخل في حوار مباشر مع الله دون المرور عبر الكائن الآخر ، فلا يعود الحب الانساني إلا لحظةً مُتَخَطاة ، كما كانت الذاتية في « المعرفة المطلقة » عند هيجل. ويتضح هذا الانتقال لدى « كلوديل » حين نلاحظ أن كتاب « **كريستوف كولومب** » هو تكرار لفكرة « **حذاء الشيطان** » ولكنْ دون « السيدة بروهيز » ، كما أن « **جان دارك** » هو أيضاً تكرار لنفس الفكرة ولكنْ دون « رودريغ دو موناكور » هذه المرة ، ثم نصل إلى « **طوبيا وسارة** » فإذا هو قد خلا من حوار الحب الإنساني لينقلب حديثاً مجازياً ، حديث خرافةٍ مهمتها الإيحاء بواقعٍ أعلى منفصل عن « الزوج » الواقعي

أما آثار « آراغون » فأبرز ما يَروعنا فيها هو قدرته على أن يستوعب ، في منظور ماديّ جدَليّ ، أعمقَ ما في الحب المسيحي . ولو لم يكن لأدب « آراغون » إلا هذا الفضل لَكَفَى لجعله مثالياً . و « آراغون » نفسه لا يخفي

أبداً هذا الجهدَ المُلْحِدَ لاستيعاب السماء . يقول في « أحاديث حول مجنون ايلسا » ، مشيراً إلى موضوع كان قد سبق له الحديث عنه : « ماركس وضَع جدلية المثالي هيجل على قدميها ، وقصدي أنا أن أحاول الشيء نفسه تقريباً مع الصوفية » . ثم يعطي المثال التالي لهذا « الوضع على القدمين » : « كان أبي العربي ، أحد كبار المتصوفة العرب ، يقول إن الإنسان لا يحب في الواقع أحداً غير خالقه ... أفلا ينبغي لنا أن نقلب الفكرة فنقول : إن من يُحبني يَخلقني ؟ بهذا نضع الفكر الصوفي على قدميه . وهذا يعني لدي ، بالطبع ، أن في موضوع حُبيّ نفسه المبدأ الذي به خُلقتُ . وهو على أية حال يحوّل التصوفَ عن الله إلى المرأة ، وأجد فيه تفسيراً لما هو الشعر ... ان الشعر في مجنون ايلسا يَظهر وكأنه الصوفية منصوبة على قدميها ، أي أنه ما تَمْتاحُ منه الصوفية القوة .. وبذلك تغيّر معنى التصوف فأصبح شعراً » .

ولقد يُقال هنا في يُسر : إن « آراغون » لم يفعل إلا ما فعله « فويرباخ » حين نفى أن « الله هو الحب » واستعاض عنها بصيغته : « الحب هو الله » . ولكن الموقفين مختلفان . وكما أن عكس ماركس لجدل « هيجل » لا يتماثل مع عكس « فويرباخ » لهذا الجدل ، كذلك لا يتماثل عكس « آراغون » للصوفية المسيحية مع عكس « فويرباخ » للحب المسيحي . إن ماركس ، وهو يقلب فلسفة هيجل ، لم يكتفِ بأن يضع كلمة « المادة » حيث كان هيجل يقول « الفكر » ، وكذلك لم يكتفِ « آراغون » بأن يقول « حب إيلسا » حيث يقول الصوفيون « حب الله » .

فالقلب في الحالتين لا يتناول المذهب ، بل يتناول المنهج .

وهنا أيضاً ، لدى « آراغون » ، لا نجد معنى الحب مكتوباً سلفاً في الطبيعة من قبل إله ، بل نجده خَلقاً إنسانياً محضاً . و « آراغون » يعي ذلك كل الوعي . فأثناء نظر الدعوى ، حين يقول المجنون مخاطباً « إيلسا » : « لقد أعطيتُكِ المحلّ الذي كان محلّ الله » ، فيتّهمهُ القضاء بالزندقة لأن

في ذلك « تأليهاً فاجراً لفتاةٍ يمكن أن تُرى » ، يقول الشيخ : « يا بُنيّ ، من أين للانسان أن يكون زنديقــاً يُدنّس المقدســات وليس من قانونٍ إلا في ذاته ؟ »

ذلك هو الفرق الجذري بين إلحاد «آراغوان» وبين النظرة المسيحية ، ولو في صيغتها العلمانية التي أعطاها إياها « فويرباخ » ، والتي ظلت « طبيعَويّة » .

على أن هذا لا يجب أن ينسينا القول بأن الفضـــل يعود للحب المسيحي ، إذ كان الحب لدى « آراغون » ممتدّ الجذور إلى مثل هذا العمق الإنساني .

والقصيدة التي خَصّ بها القديس « جان دولاكروا » ، في «مجنون إيلسا» ، واضحة الدلالة في هذا المجال :

« إنني أسألك ، يا جان دولاكروا ،
ما هو الإنسان ، وما هو الحب . »
« يا جان دو لاكروا ، ما أنت إلا الاســم المسيحي لكل الذين كفروا عن حب . »

ولقد كانت « السريالية » (*) ترى في الحب المعاناة الغيبية « الميتافيزيائية » للدهشة ، والصورة الأكثر تَحاماً لعلاقات الانسان بالعالم . فكانت هذه لدى « آراغون » المرحلة الأولى في « قَلب » الحب المسيحي ، المقابِلة للمرحـــلة « الفويرباخية » من قلب ماركس لهيجل .

ثم كان لقاء « آراغون » مع الماركسية ، فأتاح له تخطي اللحظة باحتوائها في نظرة أعلى .

وبذلك أصبح للحب لديه ، منذ « أجراس بال » ، بُعدٌ تاريخي واجتماعي . فكما كان ماركس يُعرّف الفرد بجماع علاقاته الاجتماعية ، كذلك نجد في الزوج كل ما في العصر والمجتمع من تناقضٍ وتمزّق ، على صــورة مكثّفة . لذلك لا يعرف هذا العالم الممزق « حباً سعيداً » . وفي حياة كل زوج – حيــاة « بيرينيس » و « أوريليان » ، و « سيسيليـــا » و « جان » ، و « لويس »

و « إيلسا » – ينعكس ويتلخص وينعقد قَدَرُ عصرنا كلّه .

ولكن ، في الوقت نفسه ، يكشف الحب عن البُعد الإنساني الخاص في التاريخ : فالشعر والحب يكشفان عن مفارقة الإنسان بالقياس إلى كلٍ من انجازاته الموقتة . وهذه المفارقة هي المفارقة الوحيدة التي يعرفها الملحدون : المستقبل . وبهذا المعنى العميق تكون « المرأة مستقبل الرجل » . ومع الحب ينضاف الى العالم بُعدٌ جديد : فحُبُّ « إيلسا » هو الوعد بمستقبلٍ كامل الإنسانية وضمانةُ تحقق هذا المستقبل .

وباسم تجربة « بيرينيس » التي تملك الجرأة على أن « تتابع في هذا الكائن الحيّ نُشدانَ المطلق » ، يقول لنا « آراغون » : « ليس هناك إلا هوىً واحد يبلغ من قوة التدمير ما يجعلُه عصيّاً على الوصف ... هو الكَلَف بالمطلق » .

بهذا نتجاوز كلّ تأليه : « من الربّ الجحود يولد ربٌ جديد » . وبه أيضاً نتجاوز كل تعارضٍ بين السيد والعبد ، بين الوجود والمِلك : « الحب ميدانٌ تنمو فيه تلك المعرفة التي ليست أبداً بامتلاك » ، و « الشعر هو الوجود الذي يدفع المعرفة الى ما وراء المِلك » .

والواقع أن « آراغون » تدفعه مثل هذه الحركة نحو خصوصيّته التي تقتضينا انتزاعَ ذواتنا من الكل غير الشخصي ، أصبح قادراً على أن يهتف : « لكم أقول هذا يا جماعة المسيح : لقد أحْبَبْنا ! »

ان الحب هو المعاناة الممتازة لهذه الحقيقة العميقة ، حقيقةِ أنّ ولادة الفكر تتم من خلال المادة لا خارجاً عنها ، وان الفكر ليس نقيض الطبيعة بل هو توكيد الطبيعة .

وكما أن القيمة الأخلاقية للأفعال تقاس بما توحي به الينا من طاقة ، كذلك يُحكم على شأن الحب تبعاً لثروة الأفكار والمبادرات التي يبتعثها فينا ، والطاقات الغافية التي يوقظها .

ولعلنا ، من خلال الحب ، نكتشف الكائن ذاته في حركة حياتــه ، في مستقبله الخلاّق ، فنستطيع أن نرى فيه تلك القوة التي تميّزها الأب « تيلار دوشاردان » حين كتب يقول : « ذات يوم ، بعد الرياح والمد والجزر والجاذبية ، سنضع يدنا من أجل الله على طاقات الحب . وإذ ذاك ، للمرة الثانيــة في تاريخ العالم ، سيكون الانسان قد اكتشف النار » .

* * *

على أن هناك من يشكك ، أحياناً ، في قدرة الماركسية على أن تُدمج في نظرتها الى العالم والى الانسان – بهــذه الصورة – خلاصة ما أضافته المسيحية الى قسمات الانسان . وهذا يقود ، مثلاً ، إلى الشك في أن تستطيع الماركسية توفير سَند نظري للاعتراف بالقيمة المطلقة للشخص الانساني .

وعلى هذه الصعوبة تشهد دراستان حديثتان ، كتبها مؤلفان مسيحيان يمتازان بسعة معرفتها للفلسفة الماركسيــة ، وبرحابة صدرهما تجاه الشيوعية . وهاتان الدراستان هما كتاب الراهب « غولويتزر » : « **الالحــاد الماركسي والايمان المسيحي** » ، وكتــاب « الأب جيراردي » : « الإنسيّة الماركسية والإنسيّة المسيحية » .

والاعتراضات الجوهرية التي يقدمهــا هذان المؤلفان قابلة للتلخيص في ثلاث نقاط :

١ – يقول الراهب « غولويتزر » : ماركس يُحِلّ النوع البشري محل الفكر المطلق لدى هيجل . وفي الحالتــين على السواء ، إذا لم يكن للفرد من معنى وواقع إلا بالنسبة إلى الكل الذي يعطيه معناه وواقعه ، فإن تحقيق الفرد يعني ابتلاعه الكلّي في عملية تحقيق النــوع . وهكذا يقضي حق النوع على حق الانسان بوصفه شخصاً .

٢ – أما الأب « جيراردي » فيبدأ بصيغة تقارب الصيغة السابقة : المطلق

لدى الماركسية ليس الانسان بل الانسانية . وبهذه التبعية لهذه الغاية العليا ليس للانسان من قيمة إلا تلك التي تضفيها عليه غايته .

٣ - ثم يلخص الأب « جيراردي » هذه الاعتراضات في واحد : ان التصور الماركسي للممارسة وللثورة كقيمة مطلقة وكميزان للتقييم لا يبدو قابلا للتوفيق مع مبدأ قيمة الشخص المطلقة .

إن هذه الاعتراضات الثلاثة تستند على تصوّر للماركسية يخلط بينها وبين الهيجلية تارة ، وبينها وبين الذرائعية تارة أخرى .

وفي أساس هذه الاعتراضات التباسٌ ثلاثي :

١) المماثلة الخاطئة بين الفكر المطلق لدى هيجل والنوع البشري لدى ماركس . فماركس كما سبق لنا القول ، لم يكتفِ وهو يقلب فلسفة هيجل بأن يقول « **المادة** » حيث كان هيجل يقول « **الفكر** » ، بل هو قد قلَبَ **مَنْهَجَ** هيجل نفسه (وهذه قضية أخرى ليس هناك مجال بحثها) ، ثم هو لم يقلب **مذهب** هيجل الفلسفي بل رفضه بكليته ، ورفض معه فكرة المذهب ذاتها لدى هيجل . إن ماركس لا يتحدث عن معرفة مطلقة ولا عن نهاية للتاريخ ، وهذا هو الفرق الأساسي بين مذهب **مغلق** وبين منهج **مفتوح** ، منهجٍ خلاّق بلا نهاية .

وماركس لا يتصور كُلّيةً مغلقة تُحدد لكلٍ من أجزائها مكانه (فهذا هو التفسير الشمولي ، الفاشستي ، بل العنصري ، للنوع البشري أو للوطن ، حيث لا يكون للفرد من معنى وواقع إلا بالكل الذي ينتسب إليه ،) بل يتصور خلقاً إنسانياً متصلاً للإنسان . والشيوعية ليست نهاية التاريخ بل نهاية ما قبل التاريخ البهيمي للإنسان ، وبداية تاريخ إنساني حقاً . تاريخ مصنوع من كل المبادرات التي يقوم بها كل شخصٍ بشري أصبح مركزَ خلقٍ في كل الميادين ، من الاقتصاد حتى الثقافة . وفي **البيان الشيوعي** ، يعرّف ماركس

الشيوعية بأنها « مشاركة يكون فيها التفتح الحر لكل فرد شرطاً للتفتح الحر للجميع » .

٢) **الخلط بين التصور الذرائعي والتصور لمعيار الممارسة** .

الماركسي يقول : إن الممارسة ، التي هي **في الدرجة الأخيرة** معيارُ الحقيقة ، ليست ممارسة فردية ، أو «فرْدَوِيّة» . انها ممارسة الجماعة التي ينتسب إليها الإنسان ، بكل الثقافة التي يحملها هذا المجتمع . ولكنّ لها بصورة خاصة طابعاً تاريخياً . فالنُّجوعُ لا يتحدد إذن بمجرد ما يحققه من نتائج مباشرةٍ ومن مكاسبَ عمل يكون في كل لحظة بداية مطلقة . بل إن الفعل وقيمته إنما يُحكَمَ عليهما أولاً على ضوء تاريخٍ للإنسان ليس معناه قابلاً في كل لحظة للمراجعة الاعتباطية . إن المجتمعات البشرية – من أبسط مشاريع الإنسان الذي انتزع نفسه بالأداة من المعطى المباشر ، حتى القدرة على تغيير الكرة باستخدام مُنَسّقٍ للطاقة الذرية – قد صنعت تاريخها ، وفي المستطاع أن يحدَّد موضعُ كل مرحلة وأن تقوّم لا على ضوء غاية نهائية ، بل على ضوء درجةِ ما بلغه الانسان من قدرة على التحكم بالطبيعة وبالمجتمع وبذاته . ومعيار الممارسة **في الدرجة الاخيرة** ، لا يمكن أن يقوم على أساسٍ من تجاهل هذا المسار نحو الفوز بالحرية الحقيقية . وهذا يستبعد كلّ أشكال الذرائعية ، من الوصولية الفردية حتى روح المغامرة السياسية التي تضع خديعة الجماهير على صعيدٍ واحد مع إيقاظ وعيها لقوانين النموّ التاريخي . أي أن معار الممارسة ، لدى الماركسيين ، ليس مجرد معيار للنجاح المباشر ، فردياً كان أم جماعياً ، بل هو تابع لتحقيق المشروع الإنساني الأساسي ، المشروع الذي ينطلق من تعريف الإنسان بأنه خالق ، ويهدف إلى أن يجعل من كل إنسانٍ خالقاً .

٣) بهذا ذاته يستبعد الوجه الثالث من وجوه اللبس التي تقوم عليها هذه الاعتراضات : **الخلط بين الغاية والوسائل** .

فالماركسيُّ لا يرى في الثورة الاجتماعية غايةً في ذاتها ولا غاية أخيرة .

الغايةُ الأخيرة وراء كل أعمالنا ، وراء كل معاركنا ، كمناضلين شيوعيين ، هي أن نجعل من كل انسان إنساناً ، أي خالقاً ، ومركزاً للمبادرة التاريخية وللخَلق على الصعيد الاقتصادي والسياسي ، وعلى صعيد الثقافة والحب ، الصعيد الروحي (إذا شئنا استخدام لغةٍ ليست لغتَنا . ولكن هذه اللغة ليست لغتنا لأنهم حين يتحدثون عن الروحيات إنما يتجاهلون في الأغلب الأعمّ الشروط المادية لتفتّح الروحية) (*) . وليس من شكٍ في أن الثورة الاجتماعية (أعني الغاء نظام الملكية الخاصة لوسائل الانتاج) ، برغم أنها ليست الغايةَ الأخيرة ولا معيار كل القيم ، هي وسيلة مطلقة الضرورة لتفتّح الشخص . وكل تبشير بالروحية يتجاهل هذا الشرط الأول لتحقيقها ، كل حديثٍ عن الغايات يسكت عن الوسائل ، خديعة وأحبولة كاذبة ، تمجّد الشخص الانساني بَيْنا هي تساعد على إدامة الظروف التاريخية المؤدية إلى الانحطاط به .

فما هو إذن ، بالمنظور الماركسي ، الأساس النظري للقيمة المطلقة للشخص الإنساني ؟

ان سوء التفاهم مع مفسري الماركسيين المسيحيين يبدأ مع قول ماركس : « لا يكون الكائن سيّدَ نفسه ، لا يكون حراً ، الا إذا كان يعود اليه ذاته فضلُ وجوده . » (**مخطوطات ١٨٤٤**) .

فالراهب « غولويتزر » يرى في هذا القول تصوراً مُفقِراً للحرية وللانسان لأنه في نظره يعزل الإنسان عن عالم الأشياء وعن عالم البشر معاً ، ويُسلمه إلى عزلةٍ عارية .

وهذا الاعتراض مَبْنيٌّ على سوء فَهْمٍ لما يريده ماركس .

فمثل هذا التعريف للحرية لا يمكن أن يفسر بالمعنى الذي يمكن أن يضفيه عليه المثالي ، هيجل ، ولا بالمعنى الذي يمكن أن يضفيه عليه الفَردَويّ « ستِرنر » .

فماركس المادي ، على خلاف هيجل ، لا يعتبر أن عـــالم الأشياء هو من صنع فكرنا .

وهو إذن لا يعني وجود ذاتٍ خالق للعــالم ، على الطريقية الهيجلية ، ولا ذاتٍ يتبادل مع الموضوع العلاقات التي كانت تتصورها الثنائية « الديكارتية » . بل على العكس يلحّ عـــلى التأثير المتبادل والمستمر بين الانسان وموجودات الطبيعة ، الخارجية عنه والمستقلة عنه .

إن الكائن الموضوعي ، كما يقول ماركس ، هو كائن توجد طبيعته « خارجة عنه » . « إنه لا يَخلق ، ولا يطرح مواضيع إلا لأنه هو نفسه مطروحٌ مــن قِبَل مواضيع ، لأنه في الأصل طبيعة » .

الجوع ، مثلاً ، يربط بموضوع خارج عنه ، قادرٍ على تلبية هذه الحاجة .

وهكذا فإن أي كائن طبيعي لا يمكن أن يوجد - ولا أن نتصوره - خارج شبكة التأثيرات المتبادلة التي يرتبط بها ، والتي ترتبط به هي الأخرى إلى حدٍ ما .

لذلك لا ينبغي لنــا ، حين يتحدث ماركس عن استقلال الانسان أو عن استقلاله الذاتي ، أن نفهم ذلك بالمعنى الذي يفهم به هيجل المثالي ، الذي يعتبر أن الذات المنعزل يبني كامل موضوعه .

فماركس لا يخلط بين « المَوضَعَة » (*) وبين « الأليَنَة » ، لأن العـــالم الخارجي ليس لديه مجرد « أليَنَةٍ » للذات ، ولا هو خلقٌ كلّي للموضوع من قبل الذات .

إنه ، وهو الماديّ ، يعتبر أن الذات يبذل جهده ليعيد بصورة فاعلة ، أي بواسطة فرضيات ونظريات ونماذج ، بناء عالم الموضوعات الذي يوجد من دونه ولا حاجة به اليه كيما يَتوجد .

والمقاومات التي يواجه بها الواقع نماذجَه ، على رغم أن هذه النماذج متزايدة التعقُّد ، هي كما أوضح لينين ينبوعٌ « لا ينضب » من الإثراء ، وهذا وحده

يسمح بإيضاح صورة تاريخ المعرفة ، الذي يظل دائماً ، في المنظور المثالي ، تاريخاً كاذباً ، ظاهرياً فحسب .

وهذا يزداد صحة ، حين لا نكتفي بالأشياء الأخرى ، بل نحيط بنظرنا الأناس الآخرين .

فعلى خلاف الفردوي « ستيرنر » ، يعرّف ماركس الفرد (في أطروحته عن فويرباخ) بأنه « جماع علاقاته الاجتماعية » .

وسيكون أكثر الأخطار ضلّة أن تؤوّل هذه الصيغة بمعنى « مكنوي » ، لأن الفرد ليس نتاجاً بسيطاً ولا هو محصّلة .

سيكون أكثر الأخطاء ضلّة أن يُظنّ أن الإنسان غير موجود في نظر الماركسية ، وأن ما يوجد هو مجموعة من العلاقات الاجتماعية ، وأن البشر ليسوا ذوات التاريخ ، بل هم آثارٌ وحوامل (*) فحسب لمجموعة علاقات اجتماعية ، وأن ماركس لا يقول بوجود مركز ، بوجود ذواتٍ خالقة للمعاني ، بوجود بشر يصنعون التاريخ . إن هذه النظرة كانت قد انتشرت دهراً طويلاً بين خصوم الماركسية ، وهي اليوم تعود إلى الحياة على صورة جديدة ، وعلى أيدي مفكرين يَنسبون أنفسهم إلى الماركسية ، انطلاقاً من تفسير معيّن لعلم اللغات البنيوي (*) ولنظريات « فرويد » .

وماركس صريحٌ في استبعاد هذا التفسير ، بل هو يقول بعكسه حين يُلحّ على التناقض ، الذي هو سِمَة كل نظام طبقي ، بين الحياة الشخصية للانسان وبين النظام الاقتصادي والاجتماعي الذي ينزع إلى أن يجعل منه مجرد حامل لعلاقات الانتاج .

فهو في « الايديولوجية الألمانية » يؤكد « التناقض بين شخصية البروليتاري الفردي وبين شروط الحياة المفروضة عليه » . ويضيف : « على مدى التطور التاريخي ، وفي إطار تقسيم العمل ... يتبدّى تمايز بين حياة كل فرد ، بقدر ما هي شخصية ، وبين كونها تابعة لهذا أو ذاك من فروع العمل » . وهو بعد

ذلك لا يحول أبداً عن هذا الرأي ، ونصوص « رأس المال » بشأنه لا تقل صراحة عن نصوص « الايديولوجية الالمانية » .

وهذا بالذات هو ما يميز الماركسية عن المادية السابقة ، التي كانت تتأدى إلى تجاهل الذاتية حتى لا ترى فيها إلا انعكاساً سلبياً لعالم خارجي معطى « جاهزاً » في بنيته المكنوية . وماركس ، منذ أطروحاته حول « فويرباخ » (الثالثة منها) يلح على هذا التمييز : « ان النظرية المادية التي تقول بأن البشر هم نتاج الظروف والتربية ، وبالتالي فإن رجالاً مغايرين هم نتاج ظروف أخرى وتربية مغايرة ، تنسى « أن البشر أنفسهم هم الذين يغيرون الظروف » .

وهنا أيضاً لم يحُل ماركس أبداً عن رأيه ، بل ظل يكرره من « ١٨ برومير » إلى « رأس المال » . ظلّ يقول ان البشر هم الذين يصنعون التاريخ . يقول في « العائلة المقدسة » : « الانسان ، الانسان الواقعي ، الانسان الحي ، إنما هو الذي يعمل ويمتلك ويناضل . وليس التاريخ هو الذي يستخدم الانسان ليبدع . ليس التاريخ إلا نشاط الإنسان متابعاً غاياته » .

ومن هنا يتضح مدى الضلال في أن يُعمَدَ إلى المعنى المكنوي أو إلى المعنى الوضعي لتفسير الجملة التي يستعيرها أنجلس من هيجل : « الحرية معرفة الضرورة » ، كما يتضح أنه ينبغي فهمها على ضوء هذا التعريف الآخر الذي يقدمه ماركس : « الحرية هي الوعي الذي يحتازه الانسان عن ذاته في عنصر الممارسة ، أي هي المعرفة التي يملكها إنسانٌ عن آخر بوصفه مساوياً له . » (العائلة المقدسة) .

فنحن هنا في قلب المشكلة ، مشكلة الحرية ، مشكلة الإنسيّة الماركسية ، المشكلة المزدوجة للذاتية ولعلاقات الانسان بانسان آخر بالعالم .

ذلك أن هذا الانسان ، محرّك التاريخ ، ليس الذات المطلق ، الذات الهيجلي .

كما أن هذا الانسان ، محرّك التاريخ ، ليس الفرديّ الأثر المتَوحّدَ الذي

مجّده الفوضوي « ستيرنر » . فماركس ، بعد أن كتب : « الحرية = القوة » (العائلة المقدسة) يضيف (في الايديولوجية الالمانية) : « إنمـــا في الجماعة وحدها يحتاز الفرد وسائل تنمية ملكاته في كل الاتجاهات ، وإنمـــا في الجماعة وحدها تصبح حرية الشخص ممكنة » .

فإذا لم يكن الشخص البشري لا الذاتَ المطلقَ الذي يقول بـــه هيجل ولا الفرد المتوحّد الذي يمجده « ستيرنر » ، فما هو إذن لدى ماركس ؟

إنه لديه يتعرف بمجموع علاقاته الاجتماعية كما يتعرف الموضوع بعلاقاته مع مجموع الموضوعات الأخرى ، حتى اللانهاية ، ومن غير ما نُضوب .

فلئن كان الواقع الذي يواجهـه عالِم « الفيزياء » ، وهو يدرس المــادة غير الحية ، واقعاً « لا ينضب » كما وصفه لينين ، فكيف لا يكون أخصب منـه كثيراً وأبعدَ عن النضوب هذا الواقع الآخر ، الانساني ، الذي تخَطّى عديداً من عتبات التعقد ، مع الحياة بأي شيء كان يفكر الضعيف هنا والوعي والمجتمع ؟

يكفينا أن نقارن الفكرة القائلة بأن المادة في أيٍّ من مستوياتها لا تنضب ، بتلك التي تقول ان العمل قد أخرج إلى الحياة صورةً من الوجود المادي عميقـة الجدّة ، صورة يلعب فيها المستقبل – بفضل الهدف المنشود وبفضـل مشروع نشدانه – دوراً فعالاً ، ويخلق ما لا نهاية له من الاحـتمالات . فإذا أضفنا الى ذلك أن نُوَى الوجود هذه ، وكلٌ منها يفكر ويُبدع ، تَرْجِعُ التأثيرَ بعضَها الى بعض ، ولا تكتمل وُجوداً الا بالتبادل والحوار ، ويغتني بعضها ببعضهـا الآخر الى ما لا نهاية ، فسنفهم ثراءَ النظرة الماركسية الى الانسانيـة ، وسَنَدَ اعترافها بقيمة كل شخص بوصفه كائناً فعالاً خلاقاً .

ليس من العدل اذن أن نرى في الماركسية توْقاً مبتـذلاً لمسيح لا يُرْتقب مجيئه ، ولا أن نضيف أنهـا تَجتثُ أسس انسيّتها ذاتها لأنهـا لن تملك تبريرَ الحُرمة الواجبة لكل شخص انساني ، على اعتبار أنها لا تُضفي على حيـاة كل شخص الا معنى أن يكون أداة في خدمة تحقيق أهـداف النوع . وليس عدلاً

أن نتهم الماركسية بأنها تتهرب من هذه المشكلة ولا أن نقول إن حديثها عن وظيفة الحياة الفردية في خدمة النوع يتعارض مع الفكر الإنسي (*) . فلا يصح لمثل هذا النقد أن يَنصبّ إلا على تشويه وضعي أو على تفسير مكنوي للماركسية . وأنا أعترف أن تشويهات وتفسيرات من هذا النوع ، مناقضة للإنسية ، كثيراً ما وجدت ولا تزال توجَد في نصوص تدعي الانتساب إلى الماركسية .

على أنه ، في مقابلة ذلك ، لا ينبغي لهذا الحرص الحقّ على النظر إلى الأشخاص كلٍّ على حدة ، وعلى احترام كل إنسان وقيمته اللامتناهية ، أن يعطل الكفاح من أجل تنظيمٍ أكثر إنسانيةً للعلاقات الاجتماعية .

أما مشكلة الوسائل في هذا الكفاح الضروري فتطرح نفسها على المسيحيين، تماماً كما تطرح نفسها على الماركسيين . ولا يملك المسيحيون أن يجتنبوها لأنه لا خيار لنا أبداً بين العنف واللاعُنف . فنحن في قلب المعركة ، واستنكافنا أو التزامُنا يلعب دوره في ميزان القوى . ولأنْ نستنكر عنفَ العبد الذي يتمرد ، موقفٌ يجعلنا شركاء في العنف المستمر الذي يمارسه السيّد الذي يضع الأغلال في قدميه . فإذا كان المسيحيون يرتضون أن يكونوا جنوداً — وهم لم يرفضوا ذلك أبداً منذ « قسطنطين » فلمَ لا يكونون مقاتلين في صف « المقاومة » أو مناضلين ثوريين ؟ إنهم اذا رفضوا ذلك فليس الوسائلَ ما يرفضونه ، ما داموا كجُنودٍ قد ارتضوا العنف ، بل الهَدَف الثوري ذاته .

ان التاريخ قد عَلّم الماركسيين ألا ينخدعوا بالموقف الديني المحض ، موقف العداء تجاه الشيوعية ، لأنه حصيلةُ الخلط بين الأخلاق والمنطق وزعم قدرة الايمان على أن يوفّر مباشرةً أشكالاً ذات طبيعة سياسية أو اجتماعية ، دون الاعتراف باستقلالٍ ذاتي للحياة الدنيا وبأنه لا بد من استخدام مكتسبات المعرفة العلمية الخالصة ليستطاع اصدار حكم على شكل من أشكال العلاقات الاجتماعية أو على نظام سياسي .

وما يكرهه الشيوعي في المؤسسة الدينية ، هو ذلك الرباط الذي يجعلها في تحالفٍ مع الثورة المضادة . فليس من المؤكد أن رفض الكنيسة للماركسية يرجع بالدرجة الأولى إلى كونها ملحدة ، وربما كان أصحّ أن نقول إنها ترفضها لكونها ثورية . ولن يكون هناك سبيل إلى حوار صادق إلا بدءاً من اللحظة التي تنتفي فيها حتمية التطابق ، بين أن يكون المرء مسيحياً وأن يكون مدافعاً عن النظام القائم .

أما والمسيحيون لا يرفضون العنف ، ما داموا يقبلون أن يكونوا جنوداً وأن يحاربوا ، فإن رفضَهم الإسهام في أعمال العنف الضرورية للكفاح المحرر للبشر باسم احترام الشخص الانساني يوشك في الواقع أن يجعل من هذا الاحترام أكذوبة وإسهاماً فعلياً في مـــا تمثله المحافظة والاضطهاد من عنفٍ صامت . فالتوتر الجدلي بين الفرد والكل ، وبين الغاية والوسائل ، موجودٌ لدى المسيحيين وجوده لدى الماركسيين . وإنه لإغفال كاذب لهذا التوتر أن يقابلوا بـــين المسيحية كما يجب أن تكون وبين الشيوعية كما هي اليوم . والشأن نفسه شأن التوتر الحاضر والمستقبل : فليست القضية ان نضحّي بالجيل الحاضر كله من أجل مستقبل طوباوي في عالم الغيب ، كأنه الإله « مولوخ »[1] . بل ان ما يعطي الحياة معنى وجمالاً وقيمة ، لدى الماركسيين ولدى المسيحيين على السواء ، هو بذل النفس في سخاء من أجل ما يمكن أن يصير اليه العالم بفضل تضحيتنا .

والراهب « غولويتزر » يطرح المشكلة طرحاً بالغ الخطأ حين يستعيد تساؤل « كوستلر » : « من أين للسعادة المشرقة التي ستكون سعادة أجيال خِرفان المستقبل أن تعزّي الخِرفان التي تقاد اليوم إلى المسلخ ؟ » .

على أن كتاب الراهب « غولويتزر » ، في مقابل ذلك ، يحوي صفحات نقرؤها في اغتباط ، لأن الماركسي يجد فيها لهجة أخوية ، هي تلك الصفحات التي يعلّق فيها على هذه الفقرة من « الرسالة إلى الرومانيين » : « إننا بالرجاء

---

(١) إله العمونيين ، الذين كانوا يتقربون اليه بالأطفال يحرقونهم في النيران. (المترجم) .

َخلصْنا » (٨ : ٢٤) ، فيرفض الأفلاطونية الزائفة المسيحية ، ويوضح أن هذا القول لا يجب أن يفسّر بحيث يؤجل الى الحياة الأخرى رجاءَ الانسان بالاكتمال، بل باعتبار أن هذا الرجاء يغير من شكل حياتنا ذاتها .

وأضيف أنا كماركسي : شريطة أن لا يكون هذا الرجاء الا اللحظة الداخلية لكفاحٍ فعليّ ، لحياة نضال وصراع ، لدى إنسان يَعي أنه يحمل في ذاته نطفة المستقبل .

وليس بمصادفة أبداً أن تكون الشيوعية ، التي تخلق ثوريين لا طلباً لثأر بل نُشداناً اكتمال ، قد ولَدت في عصرنا العدد الأكبر من الشهود الذين يسمون في اليونانية شهداء .

ان حضور المستقبل هذا على شكل رجاء – معطياً لحياة الفرد وموته جمالاً ومعنى ، مع الشعور بأن هذا المستقبل ليس فكرة مجردة بل هو حضورٌ حي لكل الآخرين ، كلٌ بشخصيته الفذة التي لا بديل عنها والقادرة على أن تضيءَ على كل الآخرين ثروتها التي لا تنضب – يتبدّى في كل سطر من رسائل هؤلاء « الشهداء » ، كرسالة « لا كازيت » أو « بيري » ، أو كرسالة هذا الشيوعي اليوناني الشاب ، « يانيس تسيتسيلونيس » ، الذي كتب لأمه المحبوبة قبل أن يُعدموه قتلاً بالرصاص وهو في سن العشرين : « حين يُقبل يومُ الحرية ، وحين تنشر الأجراس بشرى الفرح والانتصار ، قولي يا أماه ان ابنك يانيس هو الذي يقرعها » .

ليست القضية اذن أننا نضحي بحرية كل فرد وبحياته وما لها من معنى قرباناً على مذبح مستقبل مجرد ، بل هي أن ننتقل ، كما قال « ايلوار » ، « من أفق الواحد المفرد الى أفق الجميع » .

وليس عدلاً أن نقول ، كما يفعل الراهب « غولويتزر » ، ان الماركسية قاصرةٌ عن أن تفهم « العلاقة بين الدين وبين مشكلة معنى الوجود » ، وأنها

تدور من حول هذه المشكلة بتبسيط وضعي للعلاقة بين الفرد كوسيلة وبين مجتمع الشيوعية المقبل كغاية .

إن وحدة « الآخرين » الحيّة المحسوسة ، أولئك الآخرين الذين يؤلف كل منهم تجاه غيره مركزاً لا ينضب من الثراء والتساؤل ، هي الواقع الأساسي حقاً ، فما يملك فردٌ أو شخص – في منظور الإنسية الماركسية – ان يكتمل تفتّحاً إلا إذا هو انغمر فيها وتلقّى منها الحرارة والحياة . ولكننا لا نستطيع في أية لحظة أن ننسى أن علاقات الاستغلال والاضطهاد ، مع كل ما تولده من صور « الأليَنة » في كل نظام طبقي ، هي التي تحول دون هـذا التواصل الإنساني . والكفاح ضد هذه العوائق هو هدفنا الأول كمناضلين . « إن علاقة الإنسان الفاعلة مع ذاته – كما يقول ماركس – ليست قابلة للتحقق إلا إذا هو استخدم فعلاً كل قواه النزعية ، وهذا بدوره لا يستطاع إلا بعمل البشر الجماعي إلا كنتيجةٍ للتاريخ » . (**مخطوطات ١٨٤٤**) .

وصحيح أن البشر ، في النظام الشيوعي « سيظلون يطرحون مسألة معنى الوجود » وأن « قلب البشر لن يتحدر فيه من ظلماته » ولكن هـذا أيضاً يقتضي أن نحارب، في أنظمتنا الطبقية ، كل ما يُفقر الانسان ويشوّهه بأليَنة وهذه الحرب لن تنتهي إلى نصر إلا إذا اتحـد فيها نضالُ كل أولئك الذين يحبون المستقبل .

* * *

فإذا كنا لا نريد أن ننتهي إلى مواجهة مكنيّة (*) بين مستقبلين مغلقين ، فإن علينا – مسيحيين وماركسيين – أن ندرك أننا لن نستطيع فهم بعضنا بعضاً إلا إذا غيّرنا ، نحن وهم ، من نفوسنا .

وهـذا يفترض أولاً ألا نعتبر أنفسنا قابضين على ناصية حقيقة مطلقة ؛ « جاهزة » ونهائية .

ومن طبيعة الماركسية ذاتها أن تنظر إلى نفسها تاريخياً مثل هذه النظرة . فقد أكد أنجلس أن على المادية أن تتخذ شكلاً جديداً بالضرورة مع كل اكتشاف كبير ذي أثر بارز في تاريخ العلوم . ولطالما ذكّر لينين بالحاجة إلى هذا التجدد المستمر : « إننا لا نرى أبداً في نظرية ماركس شيئاً مكتملاً لا يجوز مَسّه . بل نحن بعكس ذلك على قناعة بأنها لم تفعل أكثر من وضع أحجار الزاوية للعلم الذي ينبغي للماركسيين أن يدفعوه إلى التقدّم في كل الاتجاهات ، إذا كانوا لا يريدون أن تسبقهم الحياة » (برنامجنا) .

وكل محاولة لسجن الماركسية في أنظومة مغلقة من المبادىء أو القوانين تتعارض مع جوهر المسيحية ذاته .

أما اللاهوت المعاصر ، فيبدو أنه يتجه هو الآخر نحو القول بأن الصياغة الأصلية لمفاهيم الايمان في قوالب الفكر اليوناني ، ليست إلا واحدة من الصور الثقافية الممكنة لهذا الايمان .

فالأحداث الرئيسية الكبرى في هذا القرن ، التي تجبرنا على أن ننظر إلى الماركسية بروح عصرنا ، قد دفعت هي نفسها المسيحيين إلى تفكّر أساسي في معنى إيمانهم وفي العصور التاريخية للتعبير عنه .

١) **فحركة بناء الاشتراكية على المدى العالمي** ، وهي أضخم وقائع عصرنا تطرح مشكلات لم تسبق مواجهتها على المسيحيين كما تطرحها على الشيوعيين .

فكل مسيحي يعرف كيف يميز في بناء الاشتراكية — بين ما يتفرغ عن مبادىء الماركسية ذاتها ، وما هو نتيجة للظروف الموضوعية الخاصة بكل بلد يَطرحُ عليه هذا البناء مشكلات تسمح له بالفصل بين الدين المسيحي وبين نظريات اجتماعية أو سياسية تحمل طابع عصرٍ منقرض :

آ — لأن التاريخ قد برهن على إمكان قيام علاقات اجتماعية جديدة ليست مبنية على تسلسل الطبقات الذي أضفت الكنيسة عليه القدسية كنتيجة للخطيئة .

ب – لأن تجربة أشكال جديدة من الملكية الاجتماعية تسمح بإعادة النظر ، في منظور تاريخي جديد ، في المصادرة القائلة بأن الملكية الخاصة ، بما في ذلك الملكية الخاصة لوسائل الانتاج ، تؤلف ضمانة لحرية الشخص الانساني . وهذه الأفكار التي تشغل اليوم عقول ملايين من المسيحيين قد ترددت مؤخراً في « المجمع الرسولي » . ولئن لم تحلّ المشكلة ، فهي على الأقل قد طرحت .

٢) وحركة التحرر الوطني للشعوب المستعمرة منذ عهد طويل ، وحصول هذه الشعوب على الاستقلال ، قد كشفا عن ينابيع للقيم غير ينابيع الحضارة ، الحضارة التي تسمى « غربية » ومسيحية » والتي ظلت طويلاً تعتبر نموذجية .

إن حركة التحرر الواسعة هذه قد فرضت على المسيحيين أن يعيدوا النظر في مفاهيم الكنيسة « التبشيرية » ، إذ طرحت عليهم مشكلات عديدة في وقت واحد : المشكلة السياسية ، مشكلة التلاحم الرهيب بين البعثات التبشيرية والاستعمار ، والمشكلات الأخلاقية ، مشكلات الموقف الأبوي للبعثات ، والمشكلة النظرية أخيراً ، مشكلة الاعتراف بقيم وبصور روحية لا تستقي من الينبوع المسيحي . فاليوم ، تجاه أديان آسيا وافريقيا ، وتجاه الإسلام ، لم تعد الروح الصليبية وحدها موضع اعتراض ، بل روح الهداية بالتبشير أيضاً .

وقرارات « المجمع » بشأن الحرية الدينية ، وبشأن الاعتراف بالعالم غير المسيحي وغير المؤمن كعالمٍ بَلَغ الرشد ، وبشأن الاعتراف بالتعدد وضرورة الحوار ، تمثل مرحلة حاسمة في هذا الإدراك . .

٣) وأخيراً فإن تقدم العلوم والتقنيات بسرعة لم يعرف مثلها التاريخ ، وشكل هذا التقدم ذاته (الذي لم يعد تراكمياً وكمياً فحسب ، بل أصبح يأخذ صورة سلسلة من إعادات التنظيم الشاملة لمجموع الساحة الذهنية) ، يقودان

إلى إعادة التفكُّر الجذرية في تصوراتنا للعـــالم ، عَبْرَ منظورٍ إنسيٍّ ونقدي .

وقد انعكس هذا عند المسيحيين ، لدى أكثرهم وضوحَ رؤية ، في جهـــد لعزل ما هو أساسي في عقيدتهم ، عما هو نظراتٌ سَلفية إلى العالم كانت تقليدياً تعبيراً عن هذه العقيدة .

وهذه الحركة ظاهرة في مسعى التوعية والتحرير من الخرافات ، الذي دعا اليه اللاهوتي البروتستانتي « بلتمان » منذ عام ١٩٤١ ، في نصٍّ كان فاتحة عهدٍ جديد في الفكر الديني . والرسالة الرائعة التي وضعهـــا الراهب « دتريش بونهوفر » ، تحت عنوان : « **المقاومة والاستكانة** » ، تسير في نفس المنحنى وتؤلف هي الأخرى إحدى علامات هذا العصر .

والمشكلة ، بصورةٍ أَعمّ ، هي مشكلة العلاقات بين العلم والإيمان ؛ وهي تطرح نفسها اليوم بصورة لم تعرف من قبل : صورة الاعتراف باستقلال الفكر العلمي استقلالاً جذرياً ، يستتبع ضرورة الامتناع بعد اليوم عن حَشْر الإيمان في ثغرات العلم الموقتة .

إن هذا التبدُّل في الموقف تجاه العلم يفترض قلباً للموقف تجاه العـــالم غير المؤمن بمجموعه ، باعتباره عالماً مستقلاً بالغ الرشد .

وهكذا ، يوماً بعد يوم ، تتزايد الحاجة إلى التمييز بين **الدين** ، باعتبـــاره « ايديولوجية » ونظرةٌ إلى العالم ، أي باعتبـــاره صورة ثقافية يتخذها الإيمان في هذا العصر أو ذاك من عصور التاريخ ، وبين **الايمان** .

ولقد سبقت لنا الإشـــارة إلى أن فيلسوفاً « بروتستانتياً » ، هو « بول ريكور » ، يقول في كتابه « **عن التأويل** » : « الدين هو أليَنةُ الإيمان » . ثم يعرّف « الأفق » بأنه « الصورة المجازّية لما يقترب منا دون أن يصبح أبـــداً شيئاً مملوكاً » ، ليستخدم هذا التعريف في الوصول إلى « ان التأليه هو تَشْيِيءُ الأفق ، تجسيده في شيء » .

وهذه القضية ذاتها ، قضيةُ التميز بين الإيمان وبين القوالب الثقافية التاريخية ، الموقتة ، التي رأيناه يَنصبُّ فيها ، طَرَحها بقوةٍ فيلسوف آخر ، كاثوليكي ، هو « ليسلي ديوارت » ، في معرض صياغته الجديدة لآراء الأب « لابرتونيير » حول « الواقعية المسيحية والمثالية الاغريقية » .

يقول « ليسلي ديوارت » ان نشر المسيحية على المدى العالمي ، وفي الصيغة الكاثوليكية ، من القديس بولس إلى القديس أغسطين ، لا يتمّ إلى عبر انصبابها في القالب الاغريقي . أي أن النظرة الجديدة إلى علاقات الإنسان والعالم ، التي أتتْ بها المسيحية انطلاقاً من اليهودية ، قد انصَبّتْ في قالبٍ ثقافي موجود من قبل ، هو قالب الفكر اليوناني ، الذي أدخلَ على المسيحية مَثَلَه الأعلى الاغريقي للكمال : السكون . وهكذا أدت « أغرَقَةُ » المسيحية إلى تجميد عقيدتها . ثم مَرَّت قرونٌ عاد الناس بعدها إلى اكتشاف أرسطو من جديد ، فزاد من قوة هذا الاتجاه تأثيرُ « مَدْرَسَوِيّةِ » العصر الوسيط ، التي ما زالت لغَتُها حتى الآن – بصورة عامة – هي القالب الذي يَنْصاغُ فيه الإيمان المسيحي .

وبذلك كان التصور المسيحي للإله ، دائماً ، ولو بِنِسَب متفاوتة ، مَشوباً تارةً بفكرة « الكائن » لدى « بارمنيدس » أو فكرة « مثل الخير » لدى أفلاطون ، وتارة بفكرة « العلة الأولى » و « المحرِّك الساكن » لدى أرسطو أو فكرة « الواحد » لدى « أفلوطين » .

ويكفينا هنا مثال واحد : إن عشرات السنين من المحاولات التي قام بها اللاهوتيّون والفلاسفة المسيحيون لتجديد « أدلّة وجود الله » لم تستطع أن تنتزع « الدليل الوجودي »(*) من ينابيعه اليونانية : حتى طرح المشكلة يُستمَدُّ كله من مصادرة « بارمنيدس » التي ترادِفُ بين الوجود وتعقّله . ولقد اكتفى

« المدْرسَوّيون » بأن يميزوا في المخلوقات بين الماهية والوجود ، ولكنهم استبقوا وحدتها في الله .

و « الدليل الوجودي » ، خارجاً عن هذا الأشكال اليوناني المحض ، لا يعود له أي معنى . وهذا الإشكال لا يلتقي الآن في شيء مع الفكر المعاصر الحيّ .

ولذلك ، وجنباً إلى جنب مع الجهود المبذولة لتكوين نظرية للمعرفة غير ديكارتية ، وأخلاق غير أفلاطونية ، وفلسفة جمالية غير ارسططالية ، شهد القرن العشرون محاولةً دائماً التجدد لتصوُّر لاهوتٍ غير يوناني .

ولربما كان « موريس بلونديل » — على الأقل في الصيغة الأولى من **«العمل»** — أحدَ الرادَةِ الأوائل في هذا المسعى الجديد . ولكن الاتجاه الأكثر شيوعاً للخلاص من النظرة اليونانية إلى العلاقات بين الوجود والتعقل قد وجدَ التعبير عنه في محاولة إعطاء صيغة لاهوتية لفلسفات الوجود . وتتوافر الأمثلة على هذا الجهد في بعث « كركفارد » وازدهار « اللاهوت الجدلي » بدءاً من « كارل بارث » ، وفي الصياغات اللاهوتية المختلفة ، من « ياسبرز » و « هيديغر » و « بلتمان » إلى الأب « راهنْر » .

ولكن هذا نفسه لم يَكفِ لطرد شبح النظرة اليونانية إلى الكائن ، هذه النظرة التي — بإفسادها النظرةَ المسيحية إلى الله — تظل تهدد الفكر المسيحي بخطر الهرطقة « الظاهرية » ، تلك التي تبرز ألوهية المسيح على حساب « ناُسوتيّته » .

وصُلب المشكلة هو أن الفلسفة اليونانية لا تقدم أية وسيلةٍ للتعبير عما هو محورُ المسيحية ذاتها : التّجَسُّد .

فأقصى ما بلغته الفلسفة اليونانية ، مع أرسطو ، هو تصوُّر الانتقال من القوة إلى الفعل ، مع أن عصرنا في حاجةٍ قبل كل شيء إلى فلسفةٍ أساسها التقدُّمُ الخلاق .

وهـــذا، دون ريب ، سبب الأثر الذي أحدثته آراء الأب « تيلار دو شاردان » على كثير جداً من الضمائر المسيحية . يُقالُ لنا أحياناً : إن الأب « تيلار » ليس لاهوتياً ؛ ولست في ذلك بالحَكَم الصالح . ويقال أحيانــاً أخرى إن أعماله العلمية لا تخلو من مآخذ ، بل هي مآخــذ صارخة في « استقطاباته » ؛ وهذا ممكن . ويقال أيضــاً : هذه ليست فلسفة ، وأنا أيضاً أرى ذلك ، لأنه لا سبيل في عصرنا لوجود فلسفة سابقةٍ للنقد ، أو لوجــودٍ فلسفة للطبيعة . ولكن أيّ شيء من هذا كله لا يمنع القولَ بـــأن « تيلار دو شاردان » قد وضع كنيسته ، ومن ورائها كل بشر عصرنا ، أمـــام مشكلةٍ جوهرية ، بل أمـام المشكلة الجوهرية في هذا القرن ، نفس تلك المشكلة التي طرحها ماركس للمرة الأولى قبل مئة عام وأتى بالعناصر الأولى للجواب عليها: كيف نعقل الصيرورة وكيف نستطيع التحكُّمَ بها ؟

إن اكتشاف ماركس هذا كان مصدر أعمق ما عرفه التـاريخ من تغييرٍ للعالم وسؤال الأب « تيلار » هذا للمسيحيين جاء يقتضيهم قلْباً جذريـــاً لموقفهم من العالم . لقد جاء يكشف لهم عن جانب أســاسي في المسيحية كانت الأفلاطونية المُنسَربة إليها كثيراً ما حجبته عن الرؤية : وهو أن الذهاب إلى الله لا يقتضي المرءَ أبداً أن يدير ظهره للعالم ، بل هو على العكس يقتضي من كل فردٍ أن يشارك مشاركةً كاملةً في تغيير هذا العـالم وبنائه ، بفكره الأصفى رؤية ، وبعمله الأكثر توتراً ، وبعاطفته الأشد حماساً .

وفي مثل هذا المنظور لا يعود الله وجوداً كائناً ، بل ولا كلّيةَ الوجـود ، لأن مثل هذه الكلية لا توجد ولأن الوجود مفتوحٌ كل الانفتاح عـلى المستقبل الواجب خلقه .

والإيمان إذن ليس اجتيازَ موضوعٍ بالمعرفة . ولقد كان القديس « جان دو لاكروا » يقول إن الإيمان لا يلتقي بموضوع ، بل بالعــــدم . كان يتحدث عن « تجربة غياب الله » ثم يضيف : « بهذا نستطيع التمييز بين شخصٍ يحبُّ الله

حقاً ، وبين شخص يقنع بشــيء هو دون الله » (**الصعود إلى الكرمل**) . أي أن مفارقة الله تفترض استمرار إنكاره ، ما دام الله فوق كل ماهية وكل وجود، .ما دام خلقاً دائم الاتصال .

إنّ إيماناً لا يكون إلا توكيداً ليس إلا التصديق الساذج .

والشك جزء لا يتجزأ من الإيمان الحيّ .

وعمق الايمان ، لدى المؤمن ، على قدر قوة الملحِد الذي يحمله في ذاتـــه ، والذي يحميه من كل تأليه ، من كل وثنية . كان « جوستان » [1] يقول : « يسموننا ملحـــدين . فلنعترف بذلك . نعم ، نحن الملحدون بهذه الأرباب المزعومة »

ولقد كان الراهب « ديتريش بُنهوفـــر » دون ريب ، في منتصف القرن العشرين ، أحد الرُّواد الأوائل في هذه العودة إلى الجوهر. فاللاهوت المسيحي، في رأيه ، كان دائماً قالبـــاً للدين ، شكلاً تعبيرياً عن الإنسان يرتبط بالتاريخ . ولذلك كان يتساءل : « إذا لم يكن الدين إلا ثوبـــاً للمسيحية – وهو ثوب قد تغير شكله في حقب مختلفة – فكيف تكون المسيحية العارية من الدين ؟ »

وعلى رغم اختلاف الطريقين ، نجد « بنهوفر » ملتقياً مع الأب « تيـلار » في فكرته المركزية . يقول : « ان رجال الدين إنما يتحدثون عن الله حـــين تصطدم المعارف الانسانية بحدودها (عن كـَسَل أحياناً) أو حين تكبو قوى البشر .. إنهم دائماً يستغلون ضعف البشر وحدودهم .. أما أنا فأودّ أن يكون حديثي عن الله لا عند الحدود ، بل في المركز ، لا في الضعف ، بل في القوة لا في معرض موت الانسان وضلاله بل في معرض حياته وطيبته » .

---

(١) « سان جوستان » الملقب بالشهيد . وهو مؤلف كتاب « تفسير الدين المسيحي » ، وقد عاش في القرن الثاني للميلاد .

يقول أيضاً : « مبدأ العصر الوسيط ، كان الإكراه (*) في صيغة كهنوتية »، ولكن « هذا تطور ضخم يقود العالم نحو الاستقلال » .

« هــذا هو الفرق الحاسم مع كل الأديان الأخرى : ان شعور الإنسان الديني يقوده في تعاسته إلى قوة الله في العــالم ، والإنجيل يردّ إلى آلام الله وضعفه ... بهــذا المعنى يمكن القول إن تطور العالم نحو سنّ الرشد ، تطوراً ينبــذ صورة كاذبة للإله ، يحرر نظر الإنسان ليقوده نحو إله الإنجيل الذي يستمد قوته ومكانه في العالم من ضعفه . وهنا يحسن أن يتدخل التفسير العلماني » .

ويضيف « بنهوفر » : « كثيراً ما أفكر بصورة هذه المسيحية اللادينية ... فلربما كانت لنا مهمة كبرى بين الشرق والغرب » .

وان هذا يضع الحوار على أعلى مستوياته : المستوى الذي يَتبنى فيه كل ما يحمله الآخر في ذاته من نكران ، وبوصفه آخر .

ذلك أننا ، كما قلنا ، ان عمق الإيمان لدى المؤمن على قدر قوة الملحد الذي يحمله في ذاته ، نستطيع أن نقول : إن عمق الانسانية لدى الملحد على قدرة قوة المؤمن الذي يحمله في ذاته .

إن أكبر المآسي التي يمكن أن تعترض تقدُّم هذا الحوار الضروري ، هــذا الحوار الذي يقول بشأنه « لومباردو – راديس » : أن نتعايش لا يعني أن نعيش جنباً إلى جنب بل أن ننمو معاً » ، هو أن تحول المواقف الطبقية التي تأخذ بها سلطات الكنيسة بين الجماهير المناضلة للتحرر من الاستغلال والاضطهاد وبين فهم كل ثراء الرسالة المسيحية وجمالها .

فحين تقول الرسالة البابوية « **العــام الأربعون** » (١٩٣١) ان « النظام الرأسمالي ليس شراً في ذاته » ، ثم تأتي الرسالة البابوية « **الافتداء الالهي** » (١٩٣٧) بعدها مباشرة لتعلن « ان الشيوعة في ذاتها شر » ، هل تصدر

هذه الأقوال باسم اللاهوت والإيمان ، أم أنها خيارٌ سياسي طبقي ؟

وهناك تصريحات حديثة ، صدرت عن الأصوات الأعلى مكانةً في الكنيسة الفرنسية وفي الكنيسة العالمية ، تؤكد موقف الكنيسة المرتبطة مع الطبقات ذات الامتيازات وسلطانها وتمنح تأييدها المعنوي والنظري لنظام الامتيازات ودولته ، هذا التأييد الذي ظهر للمرة الأولى في القرن الرابع تجاه الأمبراطور « قسطنطين » ، والذي لم يَمت بعد ونحن في العام ١٩٦٦ .

تراهم يستنكرون أتفه أخطاء الشيوعيين بأقصى قوة ، أما أفظع جرائم عالم رأس المال ، من اسبانيا إلى البرتغال ، ومن لوس أنجلوس إلى فيتنام ، فتراهم يسكتون عنها .

إن « كنيسة الصمت » الحقيقية هي تلك التي تصمت أمام الجريمة .

وإن هناك لأملاً كبيراً ، مشتركاً بين ملايين المسيحيين في العالم وبين ملايين الشيوعيين: وهو أن نبني المستقبل دون أن نضيع شيئاً من ميراث القيم الإنسانية التي جاءت بها المسيحية منذ ألفي عام. وها هم أولاء يُغَيِّبون هذه الرسالة بمواقف طبقية تحجب القِيَمَ التي حملتها المسيحية وتتعارض معها .

فإذا استمرت هذه الحال فسيظل هناك خطرٌ كبيرٌ في أن يتم التحرير السياسي والإجتماعي للإنسان ، مرة أخرى ، ضدّ المسيحية ، بسببٍ من ارتباطاتها الطبقية . إن تكذيب صيغة « أفيون الشعوب » التي لخّصَ بها ماركس ولينين من بعده تجربةً تاريخية لا سبيل إلى نكرانها ، ليس قضية نظرية فحسب بل هو أيضاً أمرُ ممارسةٍ سياسية واجتماعية . وهذا البرهان بالممارسة ، على المسيحيين وكنيستهم أن يقدموه .

فإذا لم يفعلوا فإن قِيَماً إنسانيةً لا تعوّض ستواجه أخطار الاحتجاب خلال حقبة من الزمن ، وسنكون مدفوعين إلى الخيار الرهيب الذي لا معدى منه ، والذي عَبّرَ عنه « جوريس » في هذه الصورة الشعرية المظلمة : « حق

لو أعطانا الاشتراكيون لِلَحظةٍ كلّ نجوم السماء ، سأمشي معهم على الطريق المعتم الذي يؤدي إلى العدالة ، تلك الشرارة الإلهية التي ستكفي لإشعال كل الشموس في كل أعالي الفضاء » .

إن هذه قد تكون إحدى المعضلات الفكرية الأشد حدّة في قرننا : فهل سنكون مكرهين على مثل هذا الخيار ؟ إننا نقول للمسيحيين ولكنيستهم ، قولاً أخوياً ولكن فيه كل قوة ما بنا من جزَع : سيكون ذلك وقتاً مُضَيّعاً على الإنسانية .

- ٥ -

الماركسية والفن

الماركسية والفن

منطلق الماركسية ، كما سبق لنا القول ، هو فعل الإنسان الخلاّق .

وهو أيضاً مُنتهاها : أن تجعل من كل إنسان إنساناً ، أي خالقاً ، أي « شاعراً » .

فأين إذن يمكن أن يكون موضع الخلق الفني من تطور الفعل الإنساني ، من العمل ، من خلق الإنسان خلقاً متصلاً لذاته ؟

كيف تستطيع الأسطورة (*) أن تكون بين مقومات العمل لتغيير العالم ؟

ان الاشتراكية كما ذكرنا ، بانتقالها من الطوباوية إلى العلم ، لم تُلغ الحُلم : كل ما فعلته هو أنها أعطته سَنَداً علمياً وتقنيّةً للتحقق ناجعة .

« ينبغي أن نحلم » ، هكذا يقول لينين ، الذي كان يعرف أن الحلم هو الحياة « بالفعل » .

وفي هذا المنظور الإنسيّ يصبح موضعُ الأسطورة على مستوى الفعل الإنساني الخلاّق : لا فوقه ولا تحته .

فكما أننا لا نؤمن مع « بيركلي » بأن الطبيعة هي اللغة الرمزية التي يتحدث بها فكرٌ لا متناهٍ إلى الأفكار المتناهية ، وكما أننا لا نؤمن مع « كاسيرر » بأن الأسطورة هي « أوديسة » ضميرِ الله ، أو مع « غوسدورف » بأنها غَطْسٌ في الواقع وعودة « ميتافيزيائية » إلى امتلاكه ، أو مع « دوميري » بأنها « لمسة » لِقيمٍ سابقة الوجود ، كذلك لا نعتقد مع « يونغ » أن « المثال » (*)

أو « الصورة الأوّلية »(*) أمُ الفكرة . فالأسطورة لا هي إرساءٌ في المقدسات، ولا إرساء في طبيعة أولى .

فإذا قلنا إنها لغة المفارَقة ، فهذه المفارقة لا يمكن أن تُتَعَقّل في حدود البَرّانيّة ولا الحضور : لا هي مفارقة من فوق ، إلهية ، ولا هي مفارقة من تحت ، من طبيعةٍ هي مُعْطىً « جاهز » .

إن الأسطورة ليست مشاركة ، بل هي خلق .

ولئن كانت عند « فرويد » ترجمةً ولو مُصَمَّدة (*) للرغبة ، فهي عند ماركس لَحْظَةٌ للعمل .

والفرق أساسي ، لأن الرغبة امتداد للطبيعة ، أما العمل فمفارقة لها وسموٌ عليها .

وجَعلُ العمل أماً للأسطورة (وكذلك أماً لكل ثقافة ، كمقابلٍ للطبيعة) يسمح لنا مَبدَءاً أن نرسم خطاً فاصلاً بين الرمز الأسطوري وبين الرمز الذي هو هَلْوسَةُ أحلام . فهذا الأخير تعبير أو ترجمة للرغبة ، أما الأول فهو لحظة من خلق الانسان خلقاً متصلاً لذاته ، على صورة شعرية ، تنبُّئيّة ، نضالية ، ولكن دائمة التطلع إلى المستقبل .

هكذا نستبق الخلطَ بين الأسطورة الحقة وبين ما يسمّى خطأً بهذا الاسم : فإذا كانت الأسطورة هي تلك اللحظة من العمل ، التي بها يتأكد ظهور الانسان ببُعدٍ جديد للوجود ، بُعد النجوع المستقبل ، فليس بصواب أن نطلق اسمها على ما هو مجرد بقية حيّة من الماضي الميت ، على ما هو المنطق الكسول المتخطّى ، منطق النوادرِ المجازية أو الخرافات ذات المواعظ . وكذلك لا يصحّ إطلاق هذا الإسم على ما هو مجرد تكرار للحاضر أو حفاظٍ عليه من خلال فكرة محركة أو صورة تنقلب قاعدة سلوك . فهذا النموذج الاجتماعي الواحد ، المقَولَب ، الذي تكرر تصويره الدعاية أو الإعلان ، إنما هو وَهم و « أليَنة » ، وغرضه ليس أن يدفع عجلة التاريخ ، بل – على العكس – أن

يوقفها ، مكتفياً بإضفاء وجهٍ عينيّ على الرغبة ، تاركاً الانسان يدور في فراغ ، في دائرة الغريزة المغلقة . وهو على اشكال كثيرة ، منذ الدعاية الهتلرية للعِرق أو استخدام « الجنس » في الاعلان ، حتى هذه الصورة الممسوخة للبطل الأسطوري التي تخلق « المعبود » ، مقدّمةً للشباب وهماً يعرضه عن حياة « مؤليّنة » ، « حياة بالوكالة » كنتيجة لهبوط قيمة الأسطورة كما تهبط قيمة العملة المتضخمة : « ثريا » بدلاً من « بيرينيس » و « بريجيت باردو » بدلاً من « أفروديت » . .

إن هناك أساطير لا تخدمنا في شيء ، أو تؤذينا ، لأنها تقود إلى لا مكان . وهناك أخرى توجّهنا نحو المركز الخلاّق في ذواتنا ، وتفتح لنا آفاقاً دائمة الجدّة ، وتساعدنا على تخطّي حدودنا . أساطير « مغلقة » ، وأخرى « مفتوحة » . وهذه الأخيرة وحدها هي الأساطير الحقيقية .

ونحن إذن سنخصُّ باسم « الأسطورة » كل حكاية رمزية تذكّر الانسان بحقيقته ككائن خلاق ، أي مُعرّفٍ أولاً بالمستقبل الذي يخترعه لا بماضي النوع الذي لا يفعل أكثر من دفعه بالغريزة وبالرغبة .

ومثل هذه الأساطير ليست بالضرورة نتاج ذهنية بدائية . فهناك أساطيرُ من عصر العقل .

والأسطورة ، منذ البدء ، هي لغة المفارقة ، لُغَتُها في أكثر صورها تواضعاً : صورة مفارقة الإنسان بالنسبة إلى الطبيعة .

وهي إذن تتضمن انفلاتاً مزدوجاً من المُعْطَى : من الطبيعة الخارجية ومن طبيعتنا نحن . وعلى هذا يتفق تحليل « هنري والون » (الذي سبق لنا تلخيصه) مع تحليل « فان ديرليوف » الذي يعرّف الأسطورة بأنها « عودة إلى الجوهريّ : إلى الإنسان الذي ينتصب والذي يعرف كيف يقول « لا » لما أُعطيَ له كواقع » (الانسان البدائي والدين) .

وهذا الأسلوب الذي كان ماركس يدعونا إلى أن نفسر ما نراه من سحرِ

خالدٍ على مَرّ العصور في أساطير اليونان الكبرى ، بوصفها تعبيراً عن العافية في طفولة الإنسان إذ يرفض تعريف الواقع بوصفه الاحتمال الوحيد للنظام القائم في الطبيعة أو في المجتمع : أساطير « بروميثيوس » و « إيكار » و « أنتيغون » و « بغماليون » .

ففي كل أسطورة عظيمة ، شعريةً كانت أم دينية ، يستعيد الإنسان مفارقته الذاتية تجاه كل نظامٍ معطى .

وهذا انطلاقاً من هذا البعد الإنساني المحض للعمل: حضور المستقبل باعتباره خميرةَ الحاضر .

فكيف إذن نتصور ، في هذا المنظور ، علاقة الأسطورة بالزمان ؟ إن هذا لا يمكن أن يتم على طريقة « ميرسيا إيلياد » ، الذي يشير في دراساته لرمزية السحر والدين إلى ما يسميه « تقنيّات الخروج من الزمان » في الأساطير الهندية .

إن شأن الأساطير الكبرى ، بوصفها « انفتاحاً على المفارقة » ، هو **التحكّمُ في الزمان** أكثر منه **الخروج من الزمان** . و « العصر الذهبي » للأسطورة يسمح للإنسان بأن يعيش مرةً أخرى َفجْرَ العالم ، أي لحظة الخلق ، فلا يكتفي باكتشاف نفسه كجُزَيْءٍ من الكون ، حبيسٍ في نسيج قوانينه ، بل يدرك قدرته على مفارقته ، على القيام بدوره المبدع .

إن اسطورتي « بروميثيوس » و « أنتيغون » – وكذلك أساطير أنبياء إسرائيل والحكايات الانجيلية – تقولان لي إن الانطلاق من جديد أمرٌ ممكن ، وإن في وسعي أن أبدأ حياتي كَرّةً أخرى وأن أُغيّرَ العالم. وهذا هو أروع شيء في ما يسميه « بول ريكور » « قوةَ الإستنهاض » في الأسطورة . وهي قوة تجد مثيلها في المسيحية الأولى وتتكلم لغتَه . فنحن نرى « بَلْتْمان » ، وهو يحاول تحديد جوهر رسالة المسيح ، يبرهن على أن ابن مريم – خلافاً للنظرة اليونانية إلى « كوسموس » الكون ، الذي ليس الإنسان فيه إلا جُزَيْئاً ولحظة –

جاء يكشف لكل فرد أن الحاضر ليس تلك الحلقة الضرورية بين الماضي والمستقبل في حبكة القدر ، بل إن « الحاضر هو أوان التقرير » ،وإن المفارقة هي إمكان البداية المطلقة . وكذلك رأينا الأب « كارل راهنر » في « ندوة سالزبورغ » ، في منظور كاثوليكي قريب جداً هنا من نظرة « بلتمان » يعرّف المسيحية بأنها « دين المستقبل المطلق » .

فإذا أنا حاولت أن أصوغ أقوال « بلتمان » أو « راهنر » صياغة ماركسية ، أي باعتباري رجلاً يؤمن بأن المفارقة ليست محمولاً من صفات الله بل هي بُعْدٌ من أبعاد الانسان ، فسأكتشف في كل أسطورة تذكيراً بهذه المفارقة ، ودعوة موجهة إلى الإنسان تستنهضه كيما يمارس قدرته على المبادرة التاريخية .

إن معنى التاريخ قد ولد مع الإنسان الأول ، مع العمل الأول ، مع المشروع الأول . وهذا المعنى يغتني بكل مشروعات البشر . أي أنه سيظل هناك دائماً مهماتٌ تقتضي الأداء وخَلقٌ يَنتظر . وهذا ما يميز النظرة الماركسية إلى التاريخ عن نظرة « هيجل » الذي يعتبر أن معنى التاريخ النهائي حاضرٌ سَلفاً منذ البداية ، محوّلاً التاريخ البشري كله بذلك إلى تاريخ كاذب ، لأنه لم يعد إلا النُشدان المتفاوت درجة الوعي لتلك النهاية المكتملة .

الأسطورة إذن ليست تقنية للخروج من التاريخ ، بل هي تذكيرٌ بما هو تاريخي حقاً في هذا التاريخ : بفعل المبادرة الانسانية . وهذا ما يوحي بمثله أرسطو في حديثه عن المأساة : فالمأساة ليست محاكاة حادثٍ ما أياً كان ، بل محاكاة حادثٍ هو في الوقت نفسه نموذج ونبراس عمل ، ويحمل معه «زمانيته»(*) الخاصة . (ولعل هذا بالضبط عكس ما يتواضعون اليوم على تسميته « الرواية الجديدة » . ولكن هذه مسألة أخرى) .

فالبطل الأسطوري هو الذي يعي بوجدانه قضية يطرحها على الانسان وضعٌ تاريخي ، والذي يكتشف معناها الانساني (أي الذي يتخطى الوضع) ، والذي يؤلف لدينا انتصاره بل وإخفاقه يقظة مسؤولية حل قضايا عصرنا .

هكذا كان « هكتور » و « أوليس » ، و « بانتاغرويل »و « دون كيشوت »، و « فاوست » و « جان كريستوف » .

ليس في وسعنا إذن أن نقول ، كما يقول « فرويد » ، ان « الميثولوجيا »تمثل لدى الجماعة ما يمثله الحلم لدى الفرد . فالحلم ليس إلا ترجمة لواقعٍ موجود من قبـل ، أما الأسطورة فهي دعوة إلى أن نتجاوز حدودنا . إنها ذلك الذي يقوله « بودلـير » في وصفـه لفنّ « دولاكروا » : « درسٌ تربوي في العظمة » .

لقد حاول الأستاذ « ريكور » أن يكتشف في نظرية « فرويد » بعـداً جديداً ، تطلعياً ، كتوترٍ مشدود نحو المستقبل ، بنظريته الجدلية في التفسير ، التي يقول إن قطبيها المتقابلين هما « علم الآثار والغائية » (*) ، بوصفهما تفسيرين يتجه أحدهما نحو بعث الدلالات المندثرة ، ويتجه الآخر نحو إظهار شخصيات رائدة تستبق مغامرتنا الروحية . وهي محاولة كريمة ، تستهدف أن تعثر لدى « فرويد » ولو على شكل كامن ، فيما وراء التحليلات « الارتدادية » (*) ، على الحركة التقدمية التطلعية التي نجدها في « ظواهر الروح »عند هيجل . ولكننا برغم كل هذا الكرم نصطدم بالحدود الفعلية للنظرة « الطبيعوية » لدى فرويد . والأستاذ « ريكور » نفسه ، وهو يقوم بكشف لنتـائج تفسيره المزدوج ، يعطي عن هذه النظرة صياغتها الأكثر دلالة إذ يقول : « إنما نتخيل مُثُلنا العليا بصور منبعثة عن الرغبة المشذّبة » .

والواقع انه ، ما استمر البحث عن أمومة الأسطورة في الرغبة لا في العمل، لن يستطاع تجاوز هذه النظرة . وهـذا ، في رأيي ، يعني تجاهُل خصوصية الرمز الأسطوري بالنسبة إلى رمز أحلام الرغبة .

صحيح أن الأستاذ « ريكور » ، مع إصراره على القول بالوحدة الوظيفية للحـلم والخَلق ، ويشير إلى ان الأثر الفني ليس مجرد « إسقاط » للصراعات الداخلية في نفس الفنـان ، موضحاً أن هذا الأثر الفني هو حلم يحمل معـه قيماً

اجتماعية ، وأنه يقتضي وساطة عمل الصانع الحِرَفي .

ولكن الاختلاف لا يقف عند هذا الحد ، لأنه ليست هناك وحدة وظيفية بين الحلم والخلق .

ففي الخلق لا يتدخل العمل كلحظة من درجة ثانية ، أي على شكل عمل الصانع وحده ؛ بل إن له الدور الأول والمقوّم في ولادة الأسطورة التي هي لحظة منه . العمل الحيواني هو الذي يسير على مجرد امتداد الرغبة وحاجات النوع ، أما ما يميز العمل الانساني فعلاً فهو ظهور المشروع ، أي خلق النموذج الذي يصبح سنناً للتنفيذ . وما يؤلف خصوصية الرمز الأسطوري ، بالنسبة إلى رمز أحلام الرغبة ، هو بالذات ولادة النموذج هذه .

وحين يقول « ليفي ستروس » ان « غرض الأسطورة هو توفير نموذج منطقي لحلّ تناقض » ، وحين يضيف : « لعلنا سنكتشف ذات يوم أن منطقاً واحداً هو الذي يعمل في الفكر الأسطوري وفي الفكر العلمي على السواء » ، لا أجد في قوله هذا إلا كلمة واحدة أضيقُ بها ، هي كلمة « المنطق » ، لأنها توحي بأن النموذج قابل للردّ المفهوم ، مع أنه ليس كذلك . ولكن « ليفي ستروس » ، فيما عدا هذا ، كان له فضل الاعتراف بالوحدة الوظيفية بين الأسطورة والفرضية العلمية ، الوحدة في فكرة « النموذج » التي تشملها معاً .

وكذلك نرى « أندره بونار » ، في ختام كتابه الجميل عن « **آلهة اليونان** » ، يضع آثار « هوميروس » و « هيزيود » و « أخيلوس » في مكانها الحقّ . يقول : « ان الشاعر لا يخترع ، وهو لا يملك أي حق في أن يخترع قصص الآلهة من عندياته . ولكن لا ينبغي القول بأنه لا يخترع شيئاً : بل هو **يخترع على نفس الطريقة التي يصوغ بها العالِم فرضيته** . انه يتخيل كيما يكون دقيقاً في تصوير الواقع كما يدركه » .

ان « هيكتور » و « أوديب ملكاً » – ومثلها قصص الآلهة – تساؤلات حول المعنى الذي يستطيع الانسان أن يكتشفه في حياته أو يعطيها إياه ؛

إنها ليست تعبيراً فحسب عما هو إياه بل هي سؤال عما يستطيعه وطلب للمزيد منه .

وعلم التحليل النفسي يبلغ أقصى طاقته ، حين يقودنا إلى وعي الذات ، بينما الأسطورة هي خلق الذات .

وهذا أيضاً هو السبب في أنه لا يستطاع رد الأسطورة – لا إلى التحليل « الفرويدي » فحسب – بل الى « الظاهرية » الهيجلية أيضاً .

ذلك لأن « النموذج » الأسطوري ، وإن أمكن اكتشاف بعض الوحدة الوظيفية بينه وبين الفرضية العلمية ، هو نموذج ذو خصوصية تحددها لُغته . وفي رأيي أن تجاهل هذه الخصوصية هو الذي يجعل فلسفة هيجل قاصرة ، وكذلك فلسفته الدينية .

فالامتياز الحصْريّ الذي يمنحه للمفهوم ، بوصفه – في المعرفة المطلقة – سيجعل الإنسان وتاريخَه شفّافَين كل الشفوف ومكتملَين في آنٍ واحد ، يتأدى بنا إلى ألا نرى في الدين والفن إلا طريقتين دُنيَوَيْن من طرق المعرفة ، تقولان بالصُوَر ما ستترجمه الفلسفة دون أية بَقايا إلى مفاهيم .

هذا مع أن الواقع – شريطة أن نميز بين الأسطورة وبين المَثل المجازيّ الرمزي الذي يقوم بدور إيضاحي لا خَلاق ولا مُستَنْهِض – هو أن ما تقوله الأسطورة بالرموز لا يمكن ردّه إلى حكايةٍ بمفاهيم .

وهذا فارقٌ أساسي .

لقد كان « بافلوف » يميز بين نظامين للاشارات . النظام الأول يتألف من مُنَبِّهاتٍ حسّية ، فلا تكون الإشارة فيه إلا جزءاً يدل على الكل ، كالدخان يدل على النار . أما نظام الإشارات الثاني فهو اللغة المؤلفة من كلمات ، والتي تبلغ كمالَها في المفهوم . وفي وسعنا نحن ، بعد الإشارة والكلمة ، أن نسمي الرمز « نظام الاشارات الثالث » .

فهذا النظام الثالث يُعبِّر هو الآخر عن شكلٍ من علاقة الانسان بالعالم .

وهو يتضمن إغناءً لتصور الواقع ، إذ لا يعتبره طبيعة معطاة فحسب ، ذات ضرورة خاصة بها ، بل يرى فيه أيضاً تلك الطبيعة الثانية التي خلقها الانسان ، بالتقنيّة وبالفن ، وكذلك كلّ ما لم يصبح موجوداً بعـــد ، كلّ الأفق الدائم المتحرك ، أفق الممكنات الانسانية .

إن الماركسيّ لا يستطيع أن يَفهم الأسطورة على أنها مجرد **علاقة بالوجود** بل على أنها **نداءٌ للعمل** . فالرمز لا يعود بنا إلى كائنٍ محيط ، مستغرِق ، نعيش في قلبه ونتحرك ونوَجد . إنه لغةُ المطالبة . يكشف لنا لا عن حضورٍ بل عن غياب ، عن نقص ، عن فراغٍ يدعونا إلى مَلئه .

و « نظام الاشارات الثالث » هذا في جوهره « شعريٌ » بأقوى ما للكلمة من معنى : معنى خلق الإنسان خلقاً مُتّصلاً للانسان .

وهذا المعنى هو الذي به تفسّر الماركسية الأساطيرَ الكبرى ، في الفن كما في الدين ، بوصفها لغة الوجود والمفارقة .

إن هذه الأساطير تشهد بحضور الانسان ، بحضوره الفاعل الخلاق ، في عالمٍ مستمرّ الولادة والنّموّ . وكل أثر فنيّ عظيم هو إحدى هذه الأساطير . ومـا يسمى « تشويهـاً » للواقع في هذه العيون الفنيّة – من آثار « سرفانتس » و« سيزان » إلى آثار «بول كلي » و « بريخت » – إنما هو في حقيقته الصورة الاسطورية للواقع .

ونحن إذ نَتَملّى إحدى لوحات « بول كلي » فتُشعرنا بتوازنٍ يوشِكُ أن ينقطع فما يُمسكه على حافة الكارثة إلا فِعلُ الإنسان الراشد ، إلا فعل التكوين الفني ، نجد أمامنا التعبيرَ التشكيليّ عن هـذه الحقيقة الدائمة الثراء ، حقيقة أن الواقع ليس مُعطىً « جاهزاً » بل مهمة تُنجز . وفي هـذا التعبير تذكير بالمسؤولية ، تذكير بأن الانسان خالق ، وتذكير بمدى قدرته . وهـذا هو معنى قول « ستاندال » : « ما الرسم إلا أخلاق تشكيلية » .

هكذا ، على مستوى نظـــام الاشارات الثالث ، مستوى الرمز ، لغةِ

الاستنهاض والافتقاد ، لغة المفارقة والخلق ، يحقّق الانسان تَحَوّلاً أعمق من الأول: فالانتقال من النظام الأول إلى النظام الثاني، الانتقال من الحس المَعِيش إلى المفهوم، كان يقتضي الانسانَ أن « يَنْتشر » ، أن « يَنفَضّ عن مركزه » أن يتخلى عن المنظور الحسي المَعِيش ليبلغ بالمفهوم إلى رؤيا للعالم متزايدة اللامركزية . والرؤى المتتابعة للعالم ، كما أعطاها « بطليموس » ثم « كوبرنيك » ثم « انشتاين » ، أمثلة جليّة على هذه « اللامركزية » التي حققها الفكر العلمي .
أما الانتقال من المفهوم إلى الرمز فهو أكثر تطلّباً : إنه إعادة نظر بكل نظام « مُتناهٍ » بمعنى أنه مكتمل ، ووعي بأنه ليس « متناهياً » إلا بالقياس الى اللانهاية . فنحن هنا أمام تغييرٍ كاملٍ في الاتجاه : لقد كنا ، بالحواسّ أو بالمفاهيم ، متجهين نحو ما هو كائن ، نحو ما تَمّ فعله ؛ أما الرمز فيفرض علينا أن نلتفت الى ما يجب أن نفعله . وهو يدعونا ، لا إلى أن نكون بُناة أشياء وحاسبي تقاريرَ فحسب ، بل ان نكون مُوَلّدي معانٍ وخالقي مستقبل . إن الرمز يقتضينا انفكاكاً عن الكينونة ، تخطيّاً لها في التوليد والخلق .

نظامُ الاشارات الثالث ، إذن ، يُحرِّم علينا التشَبُّثَ البليدَ بما هو كائن من قبل . ولذلك كان تعريف الأسطورة بأنها لغة المفارقة لا يعني أبداً رفض العقل بل هو تَخطٍّ جدَلِيٌّ في عقلٍ يدرك أنه يفارق دائماً ذاته بما وَضَعَته من أنظمةٍ موقتة .

ولقد يتساءل القارىء لِمَ كلُّ هذه المكانة تُضفى على الأسطورة في مجال الخلق الفني والتجربة الدينية .

ذلك أن المرء ما يكاد ينقاد الى مألوف العرف ، حين يقرأ كلمة « الأسطورة » حتى يخلط بين الأسطوري واللاواقع ، وبين الأسطورة و « الميثولوجيا » ، وحتى يرى فيها معاً حديثَ خرافة ، في تصديقه اعتباطٌ وسذاجةُ أطفال .

وهنـا سيثور في وجهي الكاثوليكيون « الكالبون » (*) – بالمعنى الدقيق الذي سبق لنا إيراده – قائلين إن في ذلك إهانة لإيمانهم . هذا مع أن اللاهوت الحيّ ، من الأب « لابرتونيير » إلى « كارل بارث » ، قــد سمح بالتمييز الضروري في هذا المجال ، كما أنـّه بَعدَ « بلتمان » قد أتاح البرهان على أن تبرئة الإيمان الضرورية من الأوهـام لا يمكن أن تقودنا إلى جعله « ميثولوجياً » بخلطه بالأشكال الدينية (ثقافةً ومؤسسات) التي حدث له أن تزيّا بهـا ، ولا إلى استبعاد الأسطورة منه ، بل – على العكس – إلى إدراك طبيعته الحقيقية . إن « الميثولوجيا » هي الإبتذال « المعتقَدي » للأسطورة ، كما أن « العلمويّة » هي الابتذال « المعتقَديّ » للعلم . « الميثولوجيا » هي الأخذ بحرفيـة الأسطورة لا بروحها ، وبعناصر الرمز لا بدلالته . وما كانت « أنتيغون » لتؤثر فينـا لو لم تكن إلا إصراراً على إتمام مراسم جنازة « بولينيس » ، ولا كان لقيامة المسيح أن تهزّ حياة البشر منذ ألـفَيْ عام لو أنها كانت قضية خلايا « فيزيولوجية » أو قضية إعادة إلى الحياة .

والأسطورة ، متى تحررت من « الميثولوجيا » تبدأ من حيث يقف المفهوم ، أعني : لا مع معرفة الكائن المعطى ، بل مع معرفة الفعل الخلاّق . انها ليست انعكاساً لكائن بل هي تطلـّع إلى خَلـْق . وهي لذلك لا تعبّر عن نفسها أبداً بالمفاهيم بل بالرموز .

إنها الفعل الخلاق إذ ندركه من الداخل ، بالقصد الذي يمنحه الحياة . وهذه المعرفة ، على هذا الصعيد ، ليس « الكليُّ » (*) موضوعاً لهـا بل الشخصي والمعيش . إنهـا تعطي معنىً للخلق وتطلق الفعل الخالق . فهي نداء ، وهي فعل ، وهي شخص : شخصٌ لأننـا لا نستطيع تحديد « انتيغون » أو « هملت » أو « فاوست » بمفاهيم ، ولأنهم إنما يعبّرون عن ذواتهم في أسلوب سلوكٍ شخصي بإعادة تحريك المبادرة التاريخية للبطل .

الأسطورة ، في أعلى معانيها ، تجد مَوضَعها إذن عـلى مستوى المعرفة

الشعرية والقرار الإنساني المسؤول الحر . على هذا المستوى وحده ، مستوى احتياز الفعل الخالق والاختيار ، نستطيع في وقت واحد أن نكتشف معنى الحياة والتاريخ وأن نضيفه عليها أيضاً . ذلك أننا لا نكتفي باكتشاف هذا المعنى كما نكتشف المنظرَ من أعلى الجبل . وشيء واحدٌ أن نحتاز هذا المعنى بالمعرفة وأن نُعطيه بالعمل ، أن نعيشه - في الأسطورة - كمعرفة وكمسؤولين ، أن نُجيل بَصَرنا بمعرفة التاريخ الماضي في النظر الشامل للتقدم السابق وأن نشارك في التحقيق العمليّ النضاليّ لهذه الدلالة . إننا في الأسطورة نكتشف النظام ، بِمَعْنَيَيْه الإتساق والقيادة .

والأسطورة إذا فهمناها على هذه الصورة ليست إذن نقيضَ المفهوم ، بل هي المفهومُ ساعةَ يولد .

ولما كان الفن ، ببناء الأساطير ، إنما هو شكل نموذجي للفعل الخالق الذي يقوم به الإنسان ، إذ يبني مستقبل الإنسان ، فان صياغة فلسفةٍ جمالية ليست ترفاً نافلاً لدى الماركسية .

وهي مع ذلك مهمة عسيرة ، لأن مؤسسَي الماركسية ، ماركس وأنجلس ، لم يقوما بصياغةٍ مَنْهجية للمبادىء الجمالية . وكل ما يمكن العثور عليه في كتاباتهما أحكامٌ خاصة على هذا الأثر الفني أو ذاك ، تتخللها بعضُ الملاحظات المتصلة بالطريقة . وهذه عناصر ثمينة ، ولكن وضعها الواحد إلى جانب الآخر لا يكفي لتأليف فلسفة ماركسية للجمال . وهذه الطريقة « المدرسوية » ، طريقة تجميع استشهادات نربط بينها باستنباطات وفقاً لقوانين المنطق الصوري ، لن تتيح لنا أن نحدد وِجهتَنا في المرحلة الراهنة من تطور الفنون .

وينبغي لنا إذن أن نسير على نهجٍ آخر لنعطي الماركسية ، في ميدان الفنون ، صياغة خلاقة .

وليس هناك إلا إشارة قصيرة لماركس يذكر فيها أنه كان ينتوي ، إذا ما

عرض لهذه المشكلة في دراسة منهجية ، أن ينطلق من جمالية(*) هيجل على أن يطبق عليها نفس الأسلوب النقدي الذي انتهجه مع الفلسفة الهيجلية بصورة عامة .

ونحن لا نستطيع أن نجعل مُنطلَقنا إلى التفكير إلا مبادىء الفلسفة الماركسية كيما نكتشف فيها النقطة التي يمكن أن يندرج فيها بحث في الجمالية .

وليست هذه قضية ثانوية ، بل هي قضية تَفكُّرٍ في روح الماركسية ذاتها ، وما ننتهي اليه فيها من أحكام سيكون بالغ الأثر على ما يتصل بتفسير جوهر هذه الروح .

ذلك لأن مشكلة الفن هي قبل كل شيء مشكلة الخلق ، وبالتالي فان كل نظرةٍ تشَوّه الفعل الخلاق ، « مكننوية » أو مثالية أو « معتقَديّة » ، سيكون لها في فلسفة الجمال نتائجُ يسيرة الإدراك على الفور .

ولذلك ، فإن النظرة إلى فلسفة الجمال هي حجر الزاوية في تفسير الماركسية .

* * *

هناك طريقتان يمكن بالمشابهة أن تأخذا بيدنا في البحث عن منطلق لجمالية ماركسية : الطريقة التي صاغها ماركس في « **رأس المال** » ، التي هي « منطقه الكبير » ، ثم طبقها على الحالة الخاصة للاقتصاد السياسي ؛ والطريقة التي صاغها ماركس تحت اسم « المادية التاريخية » ، ثم أعطى أمثلة رائعة على تطبيقها ، ولا سيما في « **١٨ بروميز لويس بونابرت** » .

لقد كان ماركس ، حين يعرض لدراسة حَدث تاريخي ، يؤكد على أن البشر هم الذين يصنعون تاريخهم ، ولكنهم لا يصنعونه بصورة اعتباطية .

فنقطة انطلاق ماركس هي إذن نقطة انطلاق الفلسفة الألمانية ، ولا سيما « كانط » و « فيختة » و « هيجل » .

ولكن ، لئن كان لهذه المثالية الألمانية العظيمة فضل الكشف عن « اللحظة الفاعلة » في المعرفة ودون فعل الانسان الخلاق بصورة عامة حتى أصبحت تعتبر التاريخ كله خلقاً إنسانياً مستمراً للانسان ، فإن ماركس يختلف معها في أنه ينظر إلى هذا الفعل الخلاق نظرة جديدة ، نظرة مادية . فهو يؤكد على التفاعل المتبادل المستمر بين الانسان وبين موجودات الطبيعة الخارجة عنه والمستقلة عنه ، ويحاول أن يعرف كيف تنبثق الحرية من الطبيعة على مستوى العمل الانساني .

وماركس إذن ، كما ينفصل جذرياً عن المثالية برفضه تصور العمل على صورته المجردة فحسب ، أي كخَلق للمفاهيم ، يختلف جذرياً أيضاً مع المادية « المكنوية » التي – يتجاهلها لحظة المعرفة الفاعلة ودور الإنسان الخلاق – كانت تهبط بالمعرفة بحيث لا تكون إلا انعكاساً سلبياً للموجود وتهبط بالانسان الى حيث لا يكون إلا محصّلة أو نتاجاً للظروف التي تكوّن فيها والتي فيها ينمو .

وهذه الأشكال المختلفة لنظرية المعرفة نجدها منقولة الى الجمالية :

فالمثالية الموضوعية كانت تؤدي إلى تصور مفارق للجمال . كان الجمال لدى أفلاطون سمة من سمات المُثل أو الماهيات ، المفارقة بالنسبة الى الانسان .

والمثالية الذاتية كانت ترى في الجمال ، لدى بعض « الرومانسيين » (لدى « نوفاليس » مثلاً) انتاجاً أو اسقاطاً للذات ، بل تراه خلقاً « سحرياً » يقوم به الفرد .

والمادية « المكنوية » ، لدى « ديدرو » وماديي القرن الثامن عشر الفرنسيين بصورة أعم ، كانت تجعل من الجمال خاصة من خواص الأشياء وتنتهي إلى « الطبيعوية » التي لا ترى في الأثر الفني إلا انعكاساً يقلد الواقع ، مكتفياً بأن ينتقي من « الطبيعة » – لكي يعكسه – ما له قيمة المثال الأخلاقي .

أما الجمالية الماركسية فتختلف جذرياً عن هذه النظرات الثلاث المستمدة

من المثالية الموضوعية أو الذاتية أو المادية « المكنوية » .

ولكن ، بدلاً من تعريف هذه الجمالية تعريفاً سلبياً ، خيرٌ لنا أن ننطلق مما هو أساس في النظرة الماركسية إلى العـــالم والانسان : من مَنهجية المبادرة التاريخية والخلق الذي تتضمنه .

إذا كان الفنُّ قد ولد من العمل ، فكيف بَلغ إلى أن يكون له وجـــود مستقل ؟

إن الفن أحد أوجه نشاط الانسان كموجود يُغيّر الطبيعة ، أي كعامل .

ولقد أوضح ماركس كيف أن الانسان ، في مسار العمل ، ينتج أشياء يلبي بها حاجاته : فمجموع هذه الأشياء ، التي لا وجود لها ولا معنى إلا الانسان وبالانسان ، يؤلف « طبيعة ثانيـــة » ، عالَم تقنية ، أو بالمعنى الأوسع عالم ثقافة وحضارة ، لا يمنعه ذلك من أن يظل طبيعة ، ولكن طبيعة إنسانيـــة ، طبيعة أُعيد بناؤها وفق خطط انسانية .

وهكذا تولد روابط جديدة بين الانسان وبين هذه الطبيعة المتكونة مـــن منتجات انسانية ومؤسسات إنسانية .

والإنسان اذ يغيّر الطبيعة يُغيّر أيضاً نفسه ، اذ أن خلق موضوعـــات جديدة أمرٌ متضايف مع خلق « أنا » جديد . وهـــذا يبتعد بنا عن النظرة المثالية ، « الفيختوية » مثلا ، الى العلاقات بين الذات والموضوع ، هذه النظرة التي ترى الذات خالقاً وحده، كما يبتعد بنا عن النظرة المادية « المعتقدية » نظرة « هولباخ » ، التي تحسب أن الموضوع مُعطىً « جاهز » وثابت ، وأن الذات ليس الا انعكاسه السلبي .

والواقع أن الإنسان ، اذ يُكثر من وسائل تلبية حاجاته ، يخلق لنفسه في الوقت ذاته حاجاتٍ جديدة ، حاجاتٍ قال عنها ماركس (في مخطوطـــات ١٨٤٤) انها الثروة الإنسانية الحقّة التي يمتلكها الإنسان . فالإنسان يزداد ارتفاعاً فوق بهيميّته الأولى بقدر ما يخلق لنفسه احتياجات انسانية حقة ، اذ

أن هذه الاحتياجات ليست تعبيراً عن مجرد تلك العلاقة المباشرة الوحيدة مع الطبيعة ، علاقة المستوى الحيواني كتسكين الجوع أو كرَدْع هجوم ، بل هي تضاعف كثيراً من علاقات الانسان مع العالم فتجعل طَوْعَ يديه صورةً مباشرة للمعرفة ، هي صورة العلم ، الذي لا يمكن أن ينمو الا بقدر ما يتحرر الانسان من غلّ الضرورات المباشرة فيقوم بينه وبين الحاجة بعضُ البَوْن . ان هذا البَوْن يتيح انتهاج طريق الخيال ، والتصور الواعي للمشاريع وللأدوات الضرورية لتحقيقها ، وأخيراً انتهاجَ طريق المفهوم .

وبلوغُ البُعد الفني للعمل الإنساني ، شأنه شأن بُعده العلمي ، يقتضي هو الآخر بَوْناً يقطع الاتصال المباشر بين الحاجة وبين الموضوع المباشر لتلبيتها . حينئذ فقط يصبح في الإمكان تأمُّلٌ يدرك الإنسان معه في الموضوع لا ما فيه دلالةُ نفعٍ فحسب ، ليغتذي أو يلبس أو يعمل أو يدافع عن نفسه ، بل ما هو تعبيرٌ عن فعل الإنسان الخلاق . والموقف الجماليّ انما يبدأ حين يغتبط الانسان وهو يكتشف في الشيء الذي خلقه ، لا مجرد وسيلةٍ لتلبية حاجة ، بل ما يحمل في هذا الشيءِ الشهادةَ على قيامه بفعل خلاق . لقد كان ماركس ، في **مخطوطات ١٨٤٤** ، يشير الى جدّة الانسان الذي لا يعمل طبقاً لقوانين نوعٍ ما ، بل يعمل عملاً عالمياً ، وفق قوانين كل الأنواع ، وفقاً لقوانين الجمال .

والفن ، الذي يَلِدُه العمل ، لا ينفصل عنه بالضرورة ، إضافة إلى أنه لا يتعارض معه . انه – بالعكس – يفصح عن كامل دلالة الشيء الذي أنتجه العمل ، عما يمكن تسميته « التفسير المزدوج » لهذه الدلالة ، يوفّر الشيء للانسان « نفعاً » مزدوجاً : نفعه المباشر ، الاقتصادي ، بوصفه نتاجاً قادراً على تلبية حاجة معينة ، ونفعه « الانساني » بصورةٍ أعمّ (أكاد أقول : نفعه الروحي) ، أي كموضوع يعكس للانسان صورة ذاته كخالق ، بوصفه « مَوْضعةً » لقدرة الانسان الابداعية ، ويوقظ في هذا الانسان عاطفة الفرح

والزهو ، ولكنه في الوقت نفسه يوقظ فيه شعور القلق والمسؤولية بتذكيره الدائم بهذه القدرة المبدعة .

فحينما يرسم إنسان العصر البرونزي بعض الخطوط المتقاطعة المتناظرة على الإناء الصلصالي الذي يشرب به الماء ، يتمتع هذا الشكل التزييني ببعض الاستقلال تجاه وظيفة الإناء النفعية المحضة ، استقلالاً يُفرح الإنسان بما له من قدرةٍ على الخلق

هكذا تولد حاجة جديدة لم تكن من قبل في ملكوت الطبيعة ، فإذا هذه الحاجة — ككل الحاجات الأخرى التي ابتدعها الانسان لنفسه ، وككل الوسائل التي اصطنعها لإرضائها — تقود إلى إغناء ذاته وإلى تبديله أعمق تبديل، لأن حواسّه نفسه تقوى وتصبح أكثر رهافة . فالعين القادرة لا على مجرد التقاط إشارة توحي بوجود خطرٍ أو طريدة ، بل أيضاً على تملّي الموضوع ، أي : لا على احتيازه بدالّة تلبية حاجة « بيولوجية » ، بصورة وحيدة الطرف ، بل على التمتع بهذا الموضوع في كلّيته ، كموضَعة لذاتية الانسان ، لمخاوفه ولآماله ، لكرامته كخالق ، هذه العين تكون قد أصبحت عيناً انسانية . كذلك حين تميز أذننا بين صوت محرك « هليكوبتر » ومحرك طائرة نفاثة ، تكون هذه الأذن قد اكتسبت ثقافة بكاملها ، وأكثر من ذلك حين تلتقط في موسيقى فرقة ما نغمةً نشازاً لأحد العازفين على الكمان فتستشعر معها الألم . ان حواسنّا ، كما كان يقول ماركس ، قد أصبحت فيلسوفة : فهي تلخص ، في انعكاس مباشرٍ في الظاهر ، كل المعرفة وكل القدرات التي اكتسبها الانسان كنوع على مدى تاريخها . وفيها تعيش وتنمو حضارة مجتمع بكامله ، بدلاً من أن تستديم وحدها فيها ردود الفعل المباشرة وغير التراكمية للغريزة الحيوانية .

ان « تأنيس »(*) الحواس هذا متضايفٌ مع « تأنيس » الموضوع : فالحواس تصبح حواسّ انسانية بعلاقتها بهذه الطبيعة « المؤنسة » ، صنيع العمل الإنساني .

وصحيحٌ أن بُنية أعضاء الحس وأداءها وظائفها لها أساس « بيولوجي » طبيعي ، ولكن هذه الأعضاء أصبحت انسانية بفضل ما مرّ به البشر من تطور تاريخي واجتماعي طويل كان ماركس يقول : ان تكوين الحواس الخمس هو صنع التاريخ العالمي للمجتمعات الانسانية .

و « الأنا » الذي يتمتع بهذه الحواس ليس فرداً متوحّداً ، بل هو كائن اجتماعي يدخلُ في علاقات معقدة مع الطبيعة من خلال المجتمع . وهذه الطبيعة نفسها هي من صنع العمل الانساني .

* * *

ان الفن — كالعمل — « مَوضَعَةٌ » للانسان . ومنتجاته — كمنتجات العمل — هي أهداف انسانية « مَوضعَة » ، هي مشاريع انسانية محققة .

ليس هناك إذن ، بين الفن والعمل ، ذلك التعارض الحاسم الذي يجعل العمل دائم الخضوع لمقتضيات حيوية تستعبده بالضرورة ، بينما يظل الخلق الفني محضَ حرية . ان « الغائيّة بلا غاية » التي يقول بها « كانط » ، وهي أساس كل النظرات المثالية والصورية للجمال ، تُفقر فكرة الفن في الوقت نفسه إذ ترى تحقيق أغراض نفعية حصراً ومباشرة ، كما تُفقر فكرة الفن في الوقت نفسه إذ ترى فيه أُلهيَةً ونشاطاً بلا هدف .

فالعمل والفن إنما هما حدّان أقصيان لنشاط خلاّق واحد يحقق غايات إنسانية ويلبي مطالب إنسانية ، هي أحياناً حاجات خاصة « بيولوجية » في مَنشئها ولكن متزايدة التعقد ومتزايدة الصفة الاجتماعية ، وهي أخيراً حاجة الإنسان الأكثر عموماً وعمقاً معاً ، حاجته إلى تحقيق إنسانيته الخاصة بفعله الخلاق ، حاجته « الروحية » الانسانية خاصّة .

ولكن من الصحيح ، في مقابلة ذلك ، أن كل مجتمع بضاعي ، تولد معه « أليَنة » العمل بسبب من وثنية السلعة ، وعلى وجه العموم كل مجتمع منقسم

الى طبقات متعارضة تقود فيه علاقات الاستغلال والتحكّم الى مزيد من خطر « الألينة » وتعميمها يشهد ازدواجاً أو انقصاماً في فعل العمل الذي كان واحداً بادىء ذي بدء .

فمع ولادة الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج ، حين لا يعود الانسان ، أي الخالق والعامل ، مالكاً لأدوات الانتاج هذه ، فيغدو عبداً أو قناً أو كادحاً « بروليتارياً » ، تنقطع الرابطة العضوية بين الغاية الواعية التي يضعها الإنسان لنفسه في عمله وبين الوسائل التي يستخدمها طلباً لهذه الغاية . وهكذا يصبح الخالق مفصولاً عن ناتج عمله الذي لا يعود ملكاً له ، بل يصبح ملكاً لمالك أدوات الإنتاج ، مولى العبيد أو السيد الاقطاعي أو ربّ العمل الرأسمالي . وهكذا لا يعود عمله تحقيقاً لغاياته الخاصة ، لمشاريعه الشخصية ، ما دام يحقق غاياتِ آخر غيره . وهكذا لا يعود الإنسان في عمله انساناً ، أي محدّد غايات ، وينقلب أداة ، لحظة في العملية الموضوعية للانتاج ، أداةً لإنتاج السلع وفائض القيمة . وتكون « الألينة » هنا : نزع ملكية .

وفي كل نظام قائم على الملكية الخاصة لأدوات الانتاج ، لا يُفصل العامل عن ناتج عمله فحسب ، بل عن فعل عمله ذاته أيضاً . ذلك أن ربّ العمل لا يفرض عليه غايات عمله فحسب ، بل أيضاً أدواته وطرائقه . وتصبح الحركات والوتائر مفروضة من الخارج بحكم المكان المخصص للعامل في مسنّنات الانتاج ، ترسمها الآلة أو المكنة سلفاً ، كأنما تصبُّها محفورةً في قالب ، على صورة خالية كل الخلو من الانسانية وبوتائر أصبحت غالباً تفقد الرشد ، حتى تجعل من العامل ، وفق تعبير ماركس ، « ذيلاً من لحمٍ لمكنةٍ من صلب » . وتكون « الأليَنة » هنا قتلاً للشخصية .

إن مجموع أدوات الانتاج الموجودة في حقبة تاريخية ما ، ومجموع ما تمثله من أدوات الثقافة والسُّلطان العلمية والتقنية ، هما ثمرة عمل كل الأجيال الماضية وفكرها . والإنسان إذ يعمل فإن الانسانية السابقة كلها تكون حالّة في

نشاطه ، فعمله هو التعبير عن « الحيـاة النوعية » للانسان ، عن كل المبتدعات التي كدّسها النوع الإنساني . فاذا مـــا كانت أدوات الانتاج ملكاً خاصاً ، فإن كل هذا التراث الذي أودعت فيه الانسانية الماضية جهدها الخلاق ، تراث الإنسانية بوصفها « كائناً نوعياً » كما يقول ماركس ، يكون في قبضة قلّة من الأفراد يتصرفون بكل المخترعات المكدسة على مدى آلاف السنين من العمـل والعبقرية الأنسانيين .

الملكية الخاصة إذن هي الصورة العليا للألينة ، تصبح فيها «القوة الاجتماعية قوة خاصة لأناس قلائل » كما يقول ماركس في « رأس المال » . فرأس المـال هو سلطة الإنسانية « مؤلينة » مسلولة فوق رؤوس البشر كسلطة غريبـــة وغير انسانية . و « الألينة » هنا قتل للانسانية .

و « ألينة » العمل هذه تقود بالضرورة إلى الفصل ، في العمل ، بين ما هو أداة في خدمة غايات لم يضعهاالعامل ، وبين ما هو خلق ، ما هو وضع أهداف وفي الوقت نفسه إمتياز طبقي في كل مجتمع مقسوم إلى طبقات . وهذه القطيعة بين العمل « المؤلين » والعمل الخلاق تحمـــل معها مُغالطة : إذ بتأثيرها يبدو العمل « المؤلين » ، على رغم كونه حدثاً تاريخياً ، كأنه شكل العمل «الطبيعي» وبالتالي شكله الحتمي الخالد ، بينما يصبح العمل الخلاق ، عمل الفن ، منفصلاً عن أصوله الأرضية ليبدو وكأنه عطاءٌ من السماء ، مفارق للحاجات الانسانية .

هكذا يمكن أن تجتمع لنا الخطوط الكبرى في دراسة نقدية ماركسية لجمالية هيجل .

يتبنى ماركس فكرة هيجل الرئيسية (الذي استعارها هذا من فيخته) القائلة بأن الانسان هو خلق الانسان خلقاً مستمراً للانسان . ولكنه يختلف مع فيخته وهيجل في انه لا يرى هذا الفعل الخلاق على الصورة المجردة «المؤلينة» صورة الخلق الفكري ، خالق المفاهيم ، وعلى الصورة « الفردية » الرومانسية ، صورة الخلق المتوحّد الاعتباطي .

ففعلُ الانسان الخلاق ، في منظور ماركس المادي ، هو العمل الحسّي ، هو لحظة في التأثير المتبادل بين الانسان والطبيعة ، حيث الطبيعة تفرض على الانسان حاجاته وحيث الانسان ينبثق من هذه الطبيعة ويعلو فوقها بالانتاج الواعي لغاياته .

والخلق الفني قارٌ في هذا العمل ، بل هو لحظتُه العليا ، لحظة اكتشاف غايات جديدة . انه ليس انتاجاً فكرياً فحسب ، بل هو تحقيقٌ للانسان بكليّته .

٢ – وماركس ، خلافاً لهيجل ، يميز بين « **الأليْنة** » و « **المَوْضَعَة** » . فالموْضَعَة هي الفعل الذي به ، إذ ينتج الإنسان موضوعاً ، يحقق هذا الانسان غاياته الخاصة . أما « الألينة » فهي الصورة التي تتخذها هذه الموضعة في كل وضعٍ اقتصادي واجتماعي يسيطر عليه نظام السوق ، وبصورة خاصة في كل نظام تنقلب فيه قوة العمل الى سلعة . يقول « فاسكيز » في كتابه « **الأفكار الجمالية عند ماركس** » : « ان الموضعة قد أتاحت للانسان أن يرتقي من الطبيعي إلى الانساني ، أما الأليَنة فهي تعكس هذه الحركة » . ومثل هذه الظروف التاريخية هي التي أدت إلى الفصل بين تحديد الغايات ، كامتياز للطبقات المتسلطة وبين تحقيق هذه الغايات ، تحقيقاً ينقلب فيه الى وسائل كل اولئك الذين لا يملكون أدوات الانتاج . ومن هذا الانفصال الاساسي ، الناتج عن الانقسام إلى طبقات ، تولد كل الانفصالات الأخرى : بين الوعي واليد ، بين المشروع والتنفيذ ، بين العمل اليدوي والعمل الذهني ، وبين العمل والفن .

٣ – وماركس ، على خلاف هيجل ، لا يرى في الفن شكلا من أشكال المعرفة فحسب . فالفنُّ لدى هيجل (وكذلك الدين) لا يتميز عن الفلسفة إلا بشكله وبلغته : فهو يُعبّر بالصورة وبالرموز عما تستطيع الفلسفة تعبيراً أكملَ عنه بالمفاهيم .

أما ماركس ، الذي لا يَعقل العمل على شكله المجرد فحسب ، شكلِ انتاج

المفاهيم ، بل على شكله الحسي ، شكل انتاج أدوات جديدة تولد حاجات جديدة ، فهو يفتح أمام الانسان الاجتماعي أفقاً لا حدود له للخلق والتحوّل أفقاً يستطيع به أن يكتشف ما هو من صميم الفن ، سواءً في غموضه ، الذي ليس إرضاء حاجة خاصة لدى الانسان بل إرضاء حاجته الانسانية حقاً إلى أن « يتموضع » كخالق (بنفس المعنى الذي يقصده ماركس حين يقول في « رأس المال » : ان حرية انطلاق القوى الخلاقة في الانسان ، وقد تحرر من حاجاته المادية ، ستصبح في الشيوعية غايةً في ذاتها) أو في لغته ، التي ليست لغة المفهوم بتعبيره دائماً عن واقع ، عن موضوع أو علاقة متكونة سلفاً ، بل هي لغة الشعر في أعمق معانيه ، لغة الاسطورة التي تعبر لا عن واقع مصنوع من قبل بل عن واقع في حالة الصنع ، واقع غير مكتمل ، ويحمل في ذاته بذرة مستقبلٍ لا يستطاع التنبؤ به بعد .

* * *

إن تعميق نظرة الماركسية إلى الفن ، إذن ، يتيح لها أن تفتح صدرها للاغتناءِ بأثمن الدراسات الجمالية منذ قرن ونصف القرن ، بتبرئة هذه الدراسات من المغالطات ومن « ألينة » أشكالها الرومانسية أو الصوفية .

ان النظرة الحديثة إلى الفن ولدت من تأكيد استقلال الانسان ، فالفن لديها خلقٌ لا محاكاة . على ان بعضَ الرومانسية حاد بهذه الفكرة عن جدَدها بمحوه الحدودَ بين « الأنا » و « اللا أنا » ، بين الحلم والواقع . ولكن هذا ليس إلا واحداً من جوانب الرومانسية .

فاذا شئنا التبسيط الموجز فلنقل إن في وسعنا أن نعثر لدى « روسو » على ينبوعٍ لتيارَين من تيارات هذه الرومانسية .

– التيار الأول ينتسب إلى « هواجس متنزّه متوحّد » ، وهو قد نما في

« اتجاه مثالية سحرية » كان « نوفاليس » ممثلها الأكثر نموذجية ، وعاش على حلم الاتحاد الصوفي بالطبيعة .

ـ أما التيار الثاني فينتسب إلى « **العقد الاجتماعي** » ، وينطلق من فصل الانسان وهو يبني **ثقافته** و « استقلاله الذاتي » في العالم الطبيعي كما في العالم الاجتماعي .

وعن هذا التيار تولدت النظرة الحديثة إلى الفن ، عَبْرَ « روسو » والثورة الفرنسية ، والفلسفة « الكلاسيكية » الألمانية ، فلسفة كانط وفيخته وهيجل ، التي قال عنها ماركس إنها « النظرية الألمانية للثورة الفرنسية » .

ونقطة الانطلاق ، هنا أيضاً ، نجدها عند « فيخته » .

ففي « **تأملات تستهدف تصحيح حكم الناس على الثورة الفرنسية** » ، نشرها عام ١٧٩٣ ، في ذروة عهد « روبسبيير » ، نراه يطبّق على تبرير الثورة طريقة فلسفة « كانط » ومعاييرها ليضفي الشرعية على الانتقال من النظرية إلى الممارسة ، فيوحّد في نظرته بين « الثورة الكوبرنيكية » التي أحدثها « كانط » في نظرية المعرفة والتي تخلق عالماً جديداً للحقيقة انطلاقاً من فعل الفكر ، الفعل الحر المستقل بذاته ، وبين الثورة التي تحققت في فرنسا فأنشأت حقاً جديداً يعترف للمواطن بالمبادرة التاريخية وبحرية عدم الإنصياع إلا للقوانين التي استنّها لذاته أو مَنحها موافقته .

وهذا التوحيد ، الذي يمثّل سَنَدَ أولوية الممارسة والعمل ، يؤلف روح فلسفة فيخته .

فما يسمّيه « الأنا المحض » هو ما ينطق ويعمل ، في ذاتي « أنا » باسم الإنسانية بمجموعها . ونموذجه الفعل الخلاق لدى الفنان . يقول في النظام الاجتماعي : « ان الفنون تحول وجهة النظر المفارقة إلى وجهة نظر مشتركة » .

ثم جاء « غوته » يكمل هذه النظرة إلى الفن الخالق ، في « **نقد للدراسات**

حول تصوير ديدرو » . يقول : « إن الخلط بين الطبيعة والفن هو مَرَض عصرنا ... على الفنان أن يؤسس في الطبيعة ملكوته الخاص به ، خالقاً ، انطلاقاً منها ، طبيعةً ثانية » .

وهذا المنْحى في تصور الفن ، الذي ترجع اليه كل الجمالية الحديثة ، امتدّ إلى فرنسا في مطلع القرن التاسع عشر . نقلته اليها « مدام دوستايل » كما يقول الاستاذ « جيلسون » – بادئة باستخلاص الاتجاه الأساسي في الفلسفة الألمانية . تقول في كتابها « عن المانيا » : « ليس من فيلسوف قبل فيخته ذهب بالمثالية إلى مثل هذا المدى من الدقة العلمية : فهو قد جعل من فاعلية الروح العالمَ كله ... وهذا النظام هو الذي جعلهم يتهمونه بالكفر ، إذ كان يقول إنه في محاضرته التالية «مقبلٌ» على خلق الله ... مع أنه كان يقصد بذلك أنه سيوضح كيف أن فكرة الألوهية تولد وتنمو في روح الإنسان » .

ثم كانت خطوتها الثانية استخلاص النتائج الجمالية لهذه النظرة : الألمان لا يرون أبداً في تقليد الطبيعة – كما اعتاد الآخرون أن يفعلوا – غرَضَ الفن الأول ... إن نظريتهم الشعرية ، من هذه الزاوية ، متفقة كل الاتفاق مع فلسفتهم .

هكذا ولدت النظرة إلى الفن على أنه خلق . وقد أخذ بها « دولاكروا » وزادها قوة ، صريحاً في القول بأنه استعارها من « مدام دوستايل » . يقول في مذكراته (٢٦ كانون الثاني ١٨٢٤) : « لقد وجدت لدى مدام دوستايل شرحاً لفكرتي عن التصوير » . على أنه حين قام بعرض منهجي لآرائه في مقالته الأساسية « الواقعية والمثالية » ، تبَنّى آراءها الرئيسية بشأن الفلسفة والجمالية الألمانيتين وبشأن الواقعية والدور الأخلاقي للفن ، دون أن يشير إلى مصدر هذه الآراء : « الفن خلق وليس بتقليد ». « على الفن أن يسمو بالنفس لا أن يَعظَها ويقنعها بالنظريات » .

ثم جاء « بودلير » انطلاقاً من آثار « دولاكروا » ومن أحاديثه معه ،

يضع أسس كل الجمالية الحديثة ، مستعيراً في الوقت نفسه فكرة « غوته » الرئيسية : فكرة خلق الفنان **طبيعة ثانية** .

ومن الشائع المبتذَل في تاريخ الفن المعاصر ، أن نلاحظ توسُّع الأفق الفني منذ قرن ، في الزمان والمكان ، وتزايد اهتمام الفنانين – لا سيا التشكيليين منهم – بالفنون غير الغربية : اهتمام « الانطباعيين » – ولا سيا « فان غوغ » – بالرسوم اليابانية ، و« غوغان » بفنون اندونيسيا والمحيط الهادىء ، و«ماتيس» و « بول كلي » بالفن الإسلامي والفارسي ، و « السرياليين » و « التكعيبيين » – ولا سيا « ليجيه » و« بيكاسو » – بفنون افريقيا السوداء وآسيا وأوقيانوسيا وأمريكا قبل كريستوف كولومب .

ولكن تفسيرات هذه الظاهرة التي لا ريبَ فيها ، لم تصل بعد فيما يبدو الى اكتشاف دلالتها العميقة .

فهي غالباً ما تُعزى إلى مجرد الحاجة للهروب أو للتمرد ، كمحاولة سلبية فحسب ، كرغبة في التحرر من التقاليد .

ويضيف بعض المفسرين أحياناً ، أن الفنانين الذين يشقّون طرقاً جديدة ، ما يكادون ينكرون الفكرة القائلة بأن الفن اليوناني « الكلاسيكي » وفن عصر النهضة هما المصدر الوحيد الممكن لمعايير الجمال ، حتى يبحثوا عن ضمانة أو عن مؤيد لموقفهم في تقاليد أخرى ، إما زماناً بالرجوع من فن روما إلى الفن « البيزنطي » أو « السومري » ، وإما مكاناً بالاستناد إلى الفنون غير الغربية .

ومن المؤكد أن هذه الاهتمامات ليست غائبة عن أذهان فنانينا المعاصرين ، ولكنها لا تأتي إلا في الدرجة الثانية .

* * *

حين لا يعود مقياس الجمال يقتضي الاستناد إلى واقع خارج عن الأثر الفني ، واقع محدد بصورة واحدة ونهائية ووفقا لأحكام العقلانية اليونانية أو « تقنية »

عصر النهضة ، فإن فكرة الواقع نفسهـــا هي التي تغدو موضع نظر ، إذ أن تعريفها ذاته يبدو عرضه للتطور تبعاً لتطور الانسان والعلم والتقنية والعلاقات الاجتماعية ، أي بكلمة واحدة : تبعاً لفاعلية الانسان .

وبالتضايف ، لا يعود في وسعنا أن ننظر إلى اللوحة الفنية :

– لا على أنها مرآة ينعكس فيها عالم خارجي لا يتغير ،

– ولا على أنها شاشة ٌ بيضاء ينعكس عليها عالم داخلي سرمدي .

– بل على أنها « نموذج » (بالمعنى الذي تعطيه « السبرانية » لهذه الكلمة): « نموذج » تشكيلي للعلاقات بين ذينك العالمين ، أي بين الانسان والعـــالم ، « نموذج » متغير في كل حقبة من حقب التاريخ تبعـــاً للسلطات التي يكتسبها الانسان على الطبيعة وعلى المجتمع وعلى ذاته .

ومن هذا الاتجاه يستمد كل التصوير الحديث لغته :

إن **الرسم** ، يوماً بعد يوم ، لم يعد يعني خطاً لقسمات صورة مـــا أو رمزاً مجرداً لعاطفة ، بل أصبح بشكلٍ متزايد يعني الأثر الذي تخلّفه حركة ، البصمة التي يخلفها فعل .

و**اللون** لم يعـــد بالضرورة درجة الصبغ الموضعي للأشياء ، ولا الأثر الانطباعي للشمس وللحياة ولا رمزاً ذا قيمة انفعالية محضة ، بل هو يكتسب قيمة بنائية ، يخلق المكان ويبنيه ولا يتقبله كمُعطى « جاهز » .

و**التأليف أو التوزيع** لم يعد بالضرورة ضرباً من الإخراج ، خاضعـــاً لقوانين الأشياء المادية والهندسية ، ولا ترتيباً تزيينياً أو موسيقياً فحسب ، بل أصبح بناءً لنموذج يُعبّر عن بُنية فعل . إنه لم يعد خاضعاً للأشياء الخارجية أو لمجرد الاشتراك الخلقي في صيرورة العالم .

هكذا أصبحت اللوحة موضوعاً لا تقاس قيمته بالنسبة إلى عالم يفترض فيه أن يمثله . أصبحت قيمتها في ذاتها ، كموضوع تقني ، مع فرق واحد هو أنهـــا ليست موجّهة لخدمة عمل فرديّ ، بل لتقدّم في كل حقبة « نموذجاً » يعبر عن

قدرتنا على خلق العالم أو على تغييره وعن اطمئناننا إلى هذه القدرة .

وانطلاقاً من هذا ، ينتشر ما يمكن أن نسميه صياغة « النموذج التشكيلي » للأنسيّة العالمية ، التي يمتاز بهـا عصرنا . فالمصورون لم يعودوا يعبّرون عن العلاقات بين الانسان والعالم ، وبين الطبيعة والثقافة ، على هدى « النموذج » العقلاني والتقني وحده ، النموذج الذي صاغ جوهره عصر النهضة ، بل مستوحين العلاقات التي تصوَّرها وعبر عنها الفنانون غير الغربيين في لغة مغايرة . والشيء المشترك والأساسي في هذه المحاولات على تنوُّعها منذ قرن ، هو أن المصادرات الأساسية في التصور الغربي للعالم منذ عصر النهضة أصبحت عرضة للانكار .

فالجماليّـة التي أصبحت تقليدية منذ عصر النهضة كانت مبنية على تصوّر للعالم وللانسان يعتبر الانسان – كفرد – مركزَ كل الأشياء ومقياسها ، في عالم محدد المدى مرة واحدة ونهائية بموجب هندسة « اقليدس » وفيزياء « نيوتن » . وكانت قوانين نِسَب الأبعاد ، كما استُنّت في عصر النهضة ، تعبّر عن هذه النظرة إلى الانسان والعالم . وفي هذا الإطار السرمدي كان المصور يعيد بناء الظواهر الحسيّة وينظمها وفقاً لقواعد تعتبر في وقت واحد طبيعية وحكيمة .

على الأقل ، هكذا كانت النظرية . أما عمليـاً فإن اولئك الذين أبدعوا عيون آثار التصوير « الكلاسيكي » خلال القرون الأربعة الماضية إنمـا كانوا عظامـاً بتمرُّد فنهم على مبادئهم . ويكفينا – مثالاً واحداً – أن نذكر « **المقالة في التصوير** » التي كتبها « ليونارد دوفنشي » : فهي شهادةٌ رائعة على إنسية القرن السادس عشر ، ولكنها تعطي صورة عن تقنية « ليونارد » لا عن فنّه .

ثم كانت نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، فعاد المصورون يكتشفون ، في الفنون غير الغربية وفيما قبل عصر النهضة ، ما كان الفن الغربي قد افتقده خلال أربعة قرون . وبدلاً من المثابرة على الانطلاق من الظواهر الحسيّة وعلى ترتيبها خلَبتهم العملية المعاكسة ، فأخذوا ينطلقون من المعاناة الحية لقوى غير مرئية ثم يخلقون المقابلات التشكيلية القادرة على التعبير عنها . فكان في « جعل اللامَرئي قابلاً للرؤية » – كما يقول « بول كلي » – تجديد

للأواصر مع روح الفن البيزنطي والفن الروماني ، اللذين كانت النهضة قد أنصلَت نهجها ، إذا لم نقل أوقفت مسيرته .

في مثل هذا المنظور ينكشف في جلاء ينبوع الأخطاء التي كان يقع فيها محاولو تعريف الواقعية ، في النظام الاشتراكي مثلاً ، إنطلاقاً حصرياً من معايير الواقعية المستمدة من عصر النهضة ، والتي كانت في نهاية القرن التاسع عشر قد سبق لها دفعُ النقد البورجوازي الأشد محافظة إلى ألا يرى في ما سبق النهضة ، بنظرتها إلى المكان واللون والتأليف ، إلا لجلجات بدائيين ، وألا يرى في ما جاء بعدها يعارض مصادراتها إلا عجز أدعياء وفُجور مُنحطّين

وليس ينبغي لنظرتنا الماركسية إلى الواقعية أن تَرث أكثر ما في النقد البورجوازي محافظة وضيق أفق ، بل أن تفتح صدرها لتراث كل العصور الخلاقة الكبرى في تاريخ الانسانية ، وأن تكون امتداداً لها جريئاً في خلقه .

ويزيد من أهمية ذلك أن نظرةً « معتقدية » للمادية التاريخية والجدلية قد ضاعفت من خطر « نتائج » ذلك الموقف الغيبي الذي أخذ به النقدالبورجوازي في أسوأ صورة . تلك النظرة هي التي كانت تعتبر مصادرات جَمالية عصر النهضة خالدة لا سبيل إلى تغييرها .

ولنكتفِ بالإشارة إلى ثلاثة أمثلة من الأخطاء الجمالية الناتجة عن تشويه « مكنوي » للمادية التاريخية :

١) استخدام مفهوم « **الانحطاط** » الشامل في النقد الماركسي . وهذا ليس بجديد ، فماركس نفسه كان يهزأ من تلك « الهوسة المنفوخة » لدى فرنسيي القرن الثامن عشر ، الذين كانوا – بفضل ماديتهم « المكنوية » – يفكرون على هذه الصورة : نحن أفضل من اليونانيين القدماء بتقنيتنا واقتصادنا ، ولذلك فإن فننا أفضلُ من فنهم ! و « **هنرياد** » فولتير أفضل من « إلياذة » هوميروس !

إن هذه المحاكمة لا تلقي بالاً إلى الإستقلال النسبي للبُنى الفوقية ، وتؤدي إلى الاعتقاد بأن نظاماً اقتصادياً وسياسياً منحطّاً لا يمكن أن ينتج إلا آثاراً فنية منحطة .

مع أن هذا ليس صحيحاً حتى في الفلسفة : إن عصر التفسخ « الأمبريالي »

نفسه قد شهد ولادة آثار عظيمة ، علينا أن نتعلم منها . وماركسيتنا نفسها ستفتقر إذا نحن فكرنا كما لو أن « هوسرل » و « هيدغر » و « فرويد » و « باشلار » و « ليفي ستروس » ، مثلاً لم يكن لهم وجود .

بل ان هذا أكثر وضوحاً في الفن : فإن عصر انحطاط الرأسمالية وتفسخ « الامبريالية » قد شهد ازدهار « الانطباعية » ، و « سيزان » و « فان غوغ » ، والتكعيبية ، و « الضواري » (*) ، كما شهد في الأدب آثاراً رائعة ، منذ « كافكا » حتى « كلوديل » .

٢ – هذا الاستخدام لمفهوم « الانحطاط » ليس إلا حالةً خاصة من خطإ أكثر عمومية : خطإ ألا نرى في الفن إلا بُنيـة فوقية « ايديولوجية » ، وإلا انعكاساً لواقع متكون كله خارجاً عنه . ان فكرة الانعكاس « المكنوية » ليست أقلَّ إيذاءً للفنون منها للعلوم .

وأن يكون الفنُّ جزءاً من البُنى الفوقية ، وبالتالي مرتبطاً بمصالح الطبقات ، أمرٌ لا يَشكُّ به ماركسي . ولكن إرجاع الأثر الفني إلى « عناصره » الإيديولوجية ليس نسياناً لخصوصيته فحسب ، بل هو أيضاً عدم إدراكٍ لاستقلاله النسبي ولكون المجتمع والفن غير متسايرين في تطورهما .

ولقد كان ماركس يلاحظ أن من اليسير تفسير الصلات التاريخية بين مآسي « سوفوكل » وبين النظام الاجتماعي الذي ولدت فيه ، ولكنه يضيف أنه يظل علينا بعد ذلك أن نفسّر لِمَ لاتزال هذه المآسي حتى اليوم ، وفي نظام مختلف كل الاختلاف ، تمنحنا لذة جمالية بل تبدو لنا نماذج فنيةً لا تُبارى .

٣) أما الخطأ الثاني فهو في أن نفسّر احتفاظَ الأثر الفني بقيمته عَبر الأنظمة الطبقية بسببٍ واحدٍ هو كون الفن صورة من صور المعرفة . فليس من شك ، كما أثبت ذلك – مثلاً – ماركس فيما يتصل ببلزاك ، ولينين فيما يتصل بتولستوي ، ان الآثار الفنية الكبرى لها قيمة المعرفة . ولكن رد الفن إلى هذا الجانب وحده هو مرةً أخرى نسيانٌ لخصوصية الفن . وليس يكفي ان نكرر بعد هيجل ، أن الفن صورة خاصة من المعرفة ، لأنه ليس صحيحاً أن الفن يعلمنا

بالصُوَر ما تعلمنا إياه الفلسفة أو التاريخ بالمفاهيم . فأنا لا أستطيع أن «أترجم» «دون كيشوت» أو «هملت» ، أو أية قصيدة أو لوحة ، أو أية قطعة موسيقية ، إلى مفاهيم . ذلك أن خاصةَ الاثر الفني هي بالذات أنه ثراء لا ينضب ، سواءً في موضوعه وفي لغته .

في موضوعه ، الذي هو الانسانُ بوصفه كائناً فعّالاً ، خلاقاً . فحين نَتَملّى لوحة «طبيعة ميتة» رَسَمَها «سيزان» ، كما سبق لنا القول ، فتُشعرنا بتوازن يوشك على الانقطاع، ثم لا يبدو لنا هذا العالمَ ، المؤلف من مائدةٍ وطبق وثلاث تفاحات ، مَردوداً عن السقوط في الهاوية وهو على حافتها إلا بالفعل الإنساني الراشد ، إلا بحُسنِ التركيب الفني ، فإن هذه اللوحة هي التعبير التشكيلي عن الحقيقة القائلة إن الواقع ليس شيئاً معطىً فحسب ، بل هو مهمّة تقتضي الأداء. إن الاثر الفني هو يقظة مسؤولية ، وتذكير بما هو الانسان ، تذكير بأنه مبدعٌ وبأنه مسؤول . وهذا يصح على «انتيغون» كما يصح على «فاوست» .

ولغة الفن وثيقة الارتباط بموضوعه . وهي مثله ، بالضرورة ، لا تنضب . إنها خالقة أساطير ، أي خالقة «نموذج» للانسان وهو يتخطى ذاته . وإذا كان المفهوم تعبيراً عما هو مفعول، عما هو كائن سلفاً ، فلغةُ الفن شعرٌ أو رمز ، أي لقاء غير متوقع بين حدودٍ لفظية ، لا يعطينا واقعاً مكتمل الصنع ، بل يجعلنا نستشرف واقعاً لا يزال في طريق الصنع .

الفن إذن معرفة ، ولكنها معرفة نوعية ، بموضوعها وبلغتها : معرفة بقدرة الإنسان الخالقة ، وفي لغة الاسطورة الخالدة الثراء .

وهذه النظرة الى الواقع الذي يستهدفه الاثر الفني تتضمن واقعية غنية بقابليات التوسّع والتجدد إلى ما لا نهاية ، كذلك الواقع ذاته ، واقعيةً ليست مجرد انعكاس لذلك الواقع بل هي إسهامٌ في خلق واقع جديد .

والماركسي لا يرى في تاريخ الفن تاريخَ وعي الذات كما كان هيجل يعتقد، بل تاريخ خلق الذات .

والإعتراف بهذه الخصوصية النوعية للخلق الفني يتأدى بنا الى استنتاجات

مماثلة لتلك التي عرضنا لها في مجال العلوم .

فلو أننا ارتضينا التعريف « المعتقدي » للواقع بصورة نهائية ، لاستبعدنا من الواقعية كل ما هو خلقٌ لواقعٍ جديد ، ولكان في ذلك زعمُ تحديدِ معاييرَ مفروضة للواقع أو للسلوك الأخلاقي صالحةٍ إلى الأبد .

هذا بينما الاعتراف بالدور الخلاق للفن يقودنا إلى أن نتمنى ، لا أن نقبل فحسب ، وفي الفن كما في العلوم ، كثرةً خصبةً من المدارس والأساليب .

وانطلاقاً من هذه الحركة الجمالية الضخمة يمكن أن تبدأ صياغةُ جماليةٍ ماركسية ، لا لنفرض على الفنان التمثيلَ على شعارات قصيرة الأجل ، على واقعٍ أصبح متجمداً أو على أخلاق أسبغتْ عليها القدسية ، بل لندْعوه – إنطلاقاً من وَعْيٍ مدرك لقوانين تطور التاريخ في عصرنا ومن وعيٍ حادٍّ لمسؤوليته الشخصية تجاه هذا التطور ، وكذلك انطلاقاً من إدراك واضح لما هي الاشتراكية في جوهرها – إلى المشاركة في بناء مستقبل الانسان. ان الاشتراكية – فيما وراء اللحظة السلبية ، لحظة الصراع الطبقي ، التي تتعرف فيها بالمقابلة مع الماضي – هي النظام القادر على أن يجعل من كل إنسان إنساناً ، أي خالقاً في جميع الميادين ، في الاقتصاد والسياسة والثقافة . وإعطاءُ الفنَّان هذا الوعي هو عونٌ له على أن يقوم بدوره ، دور إيقاظ البشر على وعي صفتهم الإنسانية ، صفة الإنسان الخالق .

* * *

هذا التمجيد لدور الذاتية ، هل يعني تنازلاً عن مَواقع المادية التاريخية ؟ لا ، على أية صورة . بل إن كل ما يستهدفه رفضُ زعمٍ كاذب العلمية ، هو الزعمُ بامتلاك زمام الصيرورة التاريخية ، وبالإمساك بناصية الوقائع بعد تصويرها وكأنها جَلاميدُ من المادة لا ينال منها فساد ولا تَحوُّل ، والزعمُ أيضاً بأننا المهندسون الذين يعرفون سلفاً الخطةَ الشاملة ، كأننا الأبُ الذي في السماوات وعنايتهُ الربانية في « **الخطاب حول التاريخ العالمي** » (تأليف « بوسويه ») ، والزعمُ أخيراً بأن بين أيدينا « وصفةً جاهزة » من القوانين

لإحكام ترتيب تلك المواد الأولية .

إن هذا النقدَ للتاريخ لا ينتهي إلى خرائب . فهو لا يتنازل عن أمل الوصول إلى تاريخ علمي ، ولكنه يوضح أن التاريخ الذي يسمي نفسه كذلك ليس دائماً كذلك . فالتاريخ العلمي ليس الدفاع عن العقائد ولا حياة القديسين ، ولا هو « فلسفة للتاريخ » يسكنها شبح « **الفكر المطلق** » الهيجلي وقد نزعت عنه القدسية فحسب . إنه قبل كل شيء تاريخٌ إنساني .

إنه تَفكُّرٌ في صيرورة الإنسان والزمان . تفكُّر لا يبدأ بالتزام التشكك المبدئي ، التشكك الهدّام الذي يقود إلى اليأس ، بل يبدأ من الشك المنهجي ، الذي يدل اسمه نفسه على أنه يؤدي إلى مكانٍ ما : إلى يقين أكثر وثوقاً من يقين التصديق الساذج .

إن الزمان – بالانسان – يكتسب وتيرةً جديدة ودلالة جديدة . فإذا كان زمان الطبيعة يقاس بحركة المادة وتغيُّراتها ، فإن زمان الانسان (باعتبار أن هذا الإنسان لم يعد كبقيّة الأنواع الحيوانية كائناً يتلاءم مع الطبيعة فحسب، بل أصبح كائناً يُغيِّر الطبيعة فيتغيَّر هو نفسه أيضاً) يقاس بالقرارات وبالمبْدَعات.

وهذه القرارات والمبدعات ليست اعتباطية ، بل هي مشروطة بالقرارات والمبدعات السابقة . ولكن الانسان ليس مجرد حلقة ، ضرورية ومعدومة الأثر معاً ، بين الماضي والمستقبل . بل ان الحاضر هو أوان التقرير ، أوان اتخاذ الانسان مسؤوليته تجاه الحادث ، مع الوعي بأن فعله ليس مجرد نتيجة لماضٍ هو ثمرتُه المحتومة ، بل هو اشتراعٌ لبداية جديدة ، يخلق إمكانات جديدة وحظوظاً جديده ، وبأنه ما من نسيج عِلّيّ يبلغ من القوة ما يحول دون البدء بقَرضه انتظاراً لتمزيقه . فالتاريخ العلمي حقاً هو ذلك الذي يأخذ في اعتباره خصوصية موضوعه ، هذا الموضوع الذي لا يتماثل مع موضوع الفيزياء أو « البيولوجيا » أو علم الفلك . التاريخ العلمي حقاً هو تاريخ البشر بوصفهم مسؤولين عن المستقبل . وحياة كل فرد تكون حقاً « تاريخية » (لا بيولوجية) حين تتألف من قرارات حرة .

وهذا الأسلوب في فهم التاريخ هو أيضاً أسلوب في فهم الحياة . فالماركسية حين افتتحت بالمادية التاريخية عصراً جديداً في التاريخ ، وضعت تحت تصرف الانسان وسائل جديدة ليبني بها مستقبل نفسه . وقيام نظرتها إلى الإنسان والعالم على ممارسة الانسان الخلاقة يجعلها علماً منهجياً للمبادرة التاريخية . وبالتالي فإن هذه النظرة إلى العالم هي في الوقت نفسه لحظة في تحرير الانسان .

فإذا ما أصبحت « معتقدية » بزعم الأخذ بالتاريخ العلمي ، وتخثرت على شكل رسم تخطيطي للنمو في خمس مراحل ذات قيمة كليّة وثابتة ، فإنها لا تعود بنا فحسب إلى « فلسفة للتاريخ » أثبت ماركس بطلان جدواها ، بل هي أيضاً تفرض قدراً جديداً ، وتعترف بقضاء مكتوب جديد لا مَهرب منه ، مع كل ما تجر إليه « معتقدية » الفكر من تعصُّب في السلوك .

إن زمان التاريخ ليس ذلك الهيكل الفارغ الذي لا بد أن تسكنه الأحداث والناس أياً كان الثمن . فإذا كان كثيرٌ من أعمالنا ليس ملكاً لنا ، أو لم يعد ملكاً لنا ، بحكم جدلية « الأليَنة » و « الوثنية » التي كشف لنا ماركس عن أسرارها والتي ما نزال بعيدين عن استكمال تحليلها ، فكيف يكون لأي وجود شخصيّ ما دلالةٌ حقيقية ؟ وهل الانسان موظف فحسب في خدمة البُنية وتصاريف الظروف ؟

هذا السؤال يطرح نفسه على الكاتب الروائي ، الذي قالت عنه « ايلسا تريوليه » إنه « القدر المحتوم لأبطاله » . فإلى أي مدى يَسعُنا التنبؤ بمستقبل رجل ما كما لو كان بطلاً في رواية ؟

أليس الزمان الروائي ، المصنوع من مبادرات الانسان أكثر مما هو مصنوع من سلبيّاته ، أقربَ إلى الحقيقة الانسانية ، إلى الحقيقة التاريخية ، من زمان الساعات والتقاويم الذي يحاولون حَشوَ « الأحداث » فيه لأنهم إنما ينسون كونها « أحداثاً » تاريخية ، أي إنسانية ، « أحداثاً » بمعنى أنها مُحدَثة ، مخلوقة ، لا بمعنى معطيات جامدة ؟

هكذا تعود بنا قضية الإنسان والزمان إلى مسألة الفن والواقعية .

هل الرواية من التاريخ ، أم التاريخ من الرواية ؟
إن هذا ليس لعب ألفاظ ، ولكنه خيارٌ تجاه الزمن
فالرواية ليست حلقة في سلسلة الزمان . إنها كالأسطورة سابقة للزمان وهذا لدى الماركسيّ تعريفُ الخلق : فالعمل الانساني حقاً هو ذلك العمل الذي يسبقه الوعي بهدفه ، يسبقه مشروع يصبح سنَناً له . والعمل الفني هو تلك الصورة الشاملة للعالم وللذات ، التي لا يملك الانسان احتيازها إلا متى اتخذ قراراً وأكد وجوده كخالق . فالاسطورة إنما هي نموذج عمل يتقابل مع نظرة شاملة للعالم ولدلالته .

ولئن كان العلم يُضائل ما في هذه النظرة من اعتباط ، فهو لا يملك أبداً تحطيم جذرها لأن جَذرها هو الانسان نفسه بوصفه خالقاً : خالقَ مشاريع وقرارات وأفعال ، خالق أساطير ، خالق تاريخه ذاته ، خالق فنه ومستقبله . جَذرُها هو تعريف الانسان ذاتُه ، هذا الذي يميزه عن الحيوانات الأخرى والأشياء الأخرى التي هو منها .

فالواقع الانساني حقاً هو هذا «الإسقاط» أو هذا المشروع ، هذه «المفارقة» حسب التعبير اللاهوتي . والفن بسِمته التنبُّئية يعبّر عمّا هو جوهري في الإنسانية . والعمل الفني هو الواقع الانساني في طريق الصنْع .

لن تكون الواقعية كافية إذن ، إذا كانت لا ترى الواقع إلا في ما تستطيع الحواسّ إدراكه وما يملك العقل وسائل تفسيره . فالواقعية الحقيقية ليست تلك التي تعرض قَدَرَ الانسان بل تلك التي تصرف جُلّ اهتمامها إلى خياراته . ذلك أن الواقع الإنساني حقاً هو أيضاً هو كل ما لم نَغدُه بعد ؛ كل ما نستهدف أن نكونَه ، عَبر الأسطورة والخيار والأمل والقرار والكفاح .

هناك إذن زمان الاشياء ، الذي يقاس بالمكان ويحتوي الإنسان كواحدٍ من عناصره . وهناك زمان الانسان ، زمان اختراع الذات ، الذي يقاس بالقرارات المسؤولة . ونسيج حياتِنا محبوكٌ من هذا الزمان المزدوج ، ومُعضلتُها وروعتُها معاً هما في أن نراهِنَ على انتصار زمان الإنسان .

خاتمة

مدخل إلى مناقشة هذا الكتاب

قبل سبع سنوات ، في كتابي «زوايا نظر الى الانسان» ، وهو استعراض للتيارات الرئيسية في الفكر المعاصر ، أدخلتُ الحوارَ في قلب الكتاب ذاته ، وذلك بأن طلبتُ الى المؤلفين الذين عرضتُ لهم أو إلى تلامذتهم أن يردّوا هم أنفسهم على التفسير الذي قدمتُه لآرائهم . وقد أتاحت هذه الطريقة بدايةً من الإنفتاح ، ثم جاءت مبادراتُ « مركز الدراسات والبحوث الماركسية » بالدعوة الى مناظرات عامةٍ بنفس الروح ، ثم الى « أسابيع الفكر الماركسي » ، نقطة انطلاقٍ إلى حوارٍ واسع جداً بين الأحياء [1] .

وهذا الحوار الذي افتتحه ماركسيون فرنسيون ، والذي جعلته الظروف الخاصة بفرنسا يتجه أكثر ما يتجه نحو الكاثوليكيين ، لم يلبث أن اتسعت ميادينه فجأة حين ظهرت الرسالة البابوية « **السلام على الأرض** » ثم عُقد « المجمع المقدس » فكانا تعبيراً عن إرادة عناصر الكنيسة الأكثر حيويةً أن تدخل في « حوار » مع العالم .

ولقد أتاح هذا التقليد لمختلف الأطراف أن تدرك الدلالة العميقة لهذا الحوار ، الذي ليس صورةً لطيفة مهذبة للحجاج بين مذاهب « معتقدية » كلٌّ منها على قناعة بأنه يملك زمام الحقيقة الكلية فليسَ له إلا الهدف « التكتيكي » ،

---

(١) لنذكر ، على سبيل المثال : مناظرات الأسبوع الأول للفكر الماركسي عن « الماركسية والوجودية » (١٩٦٢) ، ثم الحوار الموسع حول « الأخلاق المسيحية والأخلاق الماركسية » وبعده ملخص المناظرات حول « الانسان المسيحي والانسان الماركسي » (١٩٦٤) .

هدف هداية الآخر إلى هذه الحقيقة ، ولا هو – هذا الحوار – محاولة للاستعاضة عن الصراعات الضرورية ، ولا سيما الصراع الطبقي ، بلقاءات لفظية فحسب تعتبر غاية في ذاتها ، ولا هو أخيراً محاولة « تخيُّرية » و « غنوصية » تضع كل الآراء على صعيد واحد وتعتبر ان في كل منها شطراً من الحقيقة يساوي شطر الآخر . بل ان هذا الحوار منهجٌ في البحث يسمح لنظريتنا باغتناء بكل نثارة من الحقيقة قد نتبيّنها انطلاقاً من مواقف نظرية مغايرة ، كما يتيح لها – على وجه الخصوص – تطويراً حياً لحقيقتها الخاصة ، وذلك بأن تأخذ في اعتبارها كلّ جديد يولد كل لحظة . وهكذا يستهدف الحوار بين البشر ، فيما وراء ذاته ، حواراً بين البشر وبين العالم الذي يبنونه .

ولئن كانت « زوايا نظر إلى الانسان » تؤلف نقطة انطلاق ، فإن هذا البحث حول ماركسية القرن العشرين لا يزعم أبداً لنفسه أنه نقطة وصول أو استخلاص نتائج ، بل يريد أن يكون « كشفاً » أولياً وموقتاً بما تستطيع الماركسية نفسها أن تكسبه من وراء هذا الحوار لخير تطورها الخلاق : من إدماجٍ للتراث البالغ الغنى من البحوث والمكتشفات التي أتت بها – ولو بمنظور مغالط أو « مُؤليَن » – تيارات فكرية أخرى ، سواء أكانت مذاهب فلسفية أو دينية ، أم نظرياتٍ علمية أم مناهج للبحث ، وسواء أقامت على الفكر المسيحي أم على التفكر بالوجود أم على التحليل النفسي أم على النظرة « البنيوية » ، ومن إدراكٍ كذلك لما طرأ من تغيرات على المعرفة والعالم والتاريخ ، هذه التغيرات التي تتوالى في هذا القرن العشرين بوتائر لا مثيل لسرعتها من قبل .

على أنني في اللحظة التي يُفترض فيها أن أضع خاتمة لهذا الكتاب – الذي لا يمكن من حيث مبدؤه ذاته أن ينتهي إلى خاتمة لأنه يستهدف فهم حركة الفكر والعمل لا تأطيرهما في مفهوم أو في مذهب مكتمل – يتضح لي مدى اليُسر الذي يمكن به أن يساءَ فهم دلالته .

إن التفكير في ما يمكن أن تكون الماركسية في القرن العشرين ليس

اقتراحاً بأية « مراجعة » أو أي « تخطٍّ » للماركسية . بل هو على العكس ، وضد كل محـــاولة لمراجعة الماركسية أو لصبّها في القوالب « المتقدية » ، تذكيرٌ بمكتشفات ماركس الأساسية قبل قرن وبالدور الذي تلعبه هـــذه المكتشفات الأساسية اليوم في الارتقاع بالفكر والعمل إلى مستوى الشروط الجديدة . أي أنه تذكير بالدعائم الأساسية والبسيطة التي تقوم عليها الماركسية الحية : أولاً أن المادية الماركسية جدلية ، وثانياً أن الاشتراكية العلمية ليست طوباوية « علموية » بل هي فكرٌ نضالي ودليلٌ للعمل .

فحين نقول ان المادية الماركسية هي جدلية ، فلكي نؤكد — على خلاف ما كانت تقول به كل المذاهب المادية السابقة — ان كل إنسان هـــو شيءٌ آخر وشيء أكثر من محصلة الظروف التي ولدته . بهذا وحده استطاع ماركس أن يقيم ، على نظرة مادية إلى العالم ، منهجاً علمياً للمبادرة التاريخية . فلو كان المستقبل مجرد استقطاب للماضي (حتى لو فهمناه من خلال نظرة « مكنوية » للنفي والتخطي الجدليين) ولو كانت المعرفة المفهوميّة للكائن الموجود تسمح باستنباط مستنفد للفعل الذي ينبغي أداؤه لتحقيق التـــاريخ المستقبل ، لما كان هنالك تاريخ بل فلسفة للتاريخ أو لاهوتٌ للتاريخ ، لاهوتٌ لا يختلف عما قال « بوسويه » في « **الخطاب حول التاريخ العالمي** » إلا بكونه يضع محلّ العناية الإلهية مفهوم جدلية نظرية لعلاقات الانتاج .

وفضل « ماركس » الكبير هو بالذات أنه عرف كيف يحدد موضع « التَمَفْصُل » بين العلم التاريخي والمبادرة التاريخية ، فلم يُضحّ بالعقلانية على مذبح « حرية » مجردة ، ولا بالاختيار الانساني على مذبح المفهوم الذي يُلخّص ويوضح ما هو كائنٌ سلفاً وما هو مُحقّقٌ سلفاً .

فحين يقول ماركس ان البشر يصنعون تاريخهم الخاص ، ولكنهم يصنعونه دائماً في شروطٍ محدّدة ، موروثةٍ من الماضي ، لم تكن كلها من خلقهم ، فهو دائماً يضع مبدأ طريقةٍ تربط جدلياً قطبي التطور التاريخي . انه لا يزعم أنه بذلك يعطينا حكماً نهائياً ، ولا مفتاحاً صالحاً لكل الأقفال نحلّ به رموز الماضي ونفتح

به أبواب المستقبل دونما مُخافةِ خطأ؛ بل هو يحدد نقطة البدء في بحثٍ حول معنى التاريخ لا نضوبَ لتراثه على الجانبين : جانب التحليل المفهومي للظروف الموضوعية أولاً ، لأن التاريخ لا يصنعه البشر فحسب بل يكتبونه أيضاً ؛ فالاستبارُ التحليلي للماضي واعادة البنـــاء التركيبي لهذا الماضي – إذا كان هذا التاريخ علمياً لا « علموياً » ولا « معتقدياً » – هما ، ككل نظرية علمية ، قابلان دائماً لإعادة النظر ولترتيبات جديدة شاملة تبعاً للمكتشفات الجديدة . ولست أقصد بهذا مجرد نبش معلوماتٍ أو وثائق جديدة عن الماضي ، بل أيضاً فتحَ دروبٍ جديدة في التاريخ الجاري صنعهُ (لا الجارية كتابته فحسب) ، دروب تلقي ضوءاً جديداً على أشكال الانتقال من بُنيةٍ إلى أخرى . ومثال ذلك أن التحرر الوطني لشعوبٍ خضعت طويلاً للاستعمار ، وانبعاث تاريخها الخـــاص (الذي كان الاستعمار ينكره أو يجعله غير قابلٍ للفهم) ، والأشكال المستحدثة التي تنتقل بها إلى الاشتراكية ، كانت عوامل سمحت بأن تُطرح على ضوء جديدٍ مسألة أكثر عمومية هي مسألة التنوع والتعقد في أشكال الانتقال من بنية الى اخرى؛ وكان ماركس قد أحسَنَ إرهاصها تحت اسم «صيغة الانتاج الآسيوي»، ثم جاءت « العلموية » الستالينية فدفنتها تحت نصوصها « المتقدية » التبسيطية الجامدة عن « المراحل الخمس » .

ان الاعتراف بهذه السمة الخلاقة والجدلية حقاً لتقدم المعرفة ، بمـا في ذلك المعرفة التاريخية ، عن طريق إعادات ترتيبٍ شاملة ، لا يعني أبداً معـــاودة التشكيك بالمكتسبات النهائية ، سواءً في علم التاريخ أو في أي عـلم آخر . بل ان هذه المكتسبات النهائية تظل محفوظةً في داخل التركيبات الدائمـة التجدد لَحْظَةَ التَخَطي الجدلي للنظرية السابقة . ولكن ذلك الاعتراف يَستبعـــد ضلالات « العلموية » التبسيطية ، التي تزعـم الاستنادَ المطمئنَّ إلى أنظومة من مفاهيم مكتملة ، ثم تستنبط انطلاقاً منها كلَّ التـــاريخ الماضي وكل التاريخ المستَقبَل ، تماماً كما أن النظرية « المكنوية » إلى الحتمية قادت « لابـلاس » في السابق – في ميدان الفيزياء – إلى أن يزعم القدرة على استنباط كل الحـالات

الماضية وكل الحالات التالية لنظام الكون .

أما الجانب الثاني فهو جانب عمل البشر ومبادرتهم التاريخية ، جانب « الممارسة » بمعناها الأقوى ، حيث يمكن لإهمال أحد الحدّين اللذين أحكم ماركس ربطهما في نظرته المادية الجدلية للتاريخ أن يؤدي إلى نتائج لا تقل أذى عن نتائج « العلموية » على الصعيد النظري . فالعمل ليس نتيجة قياس أو جواباً لمسألة رياضية ابتدائية . بل ، بعد الذهاب في التحليل المفهومي العلمي للشروط الموضوعية إلى أبعد مدى ممكن ، يأتي القرار المسؤول . وهذا القرار ليس بالخيار الاعتباطي ، إذ هو – على العكس – مبنيٌّ على الدراسة العلميه ، ولكنه ليس نتيجةً لها بالمعنى الذي يكون فيه التطبيق التقني نتيجةً شبهَ كاملة لمعرفة القوانين الراهنة .

والتذكير بهذا لا يعني أبداً حلَّ المشكلة ، بل يعني طرَحها وإيضاحَ أن جوابَها لن يكون أبداً نهائياً ولا مكتملاً .

ونحن لن نتوقف عن تكرار القول بأن كل ما نريده هو الإلحاح على ضرورة الإمساك بطرفي السلسلة ، والإبقاء على السمة الجدلية للماركسية .

فكل المتاعب التي عانتها الماركسية خلال العقدين الأخيرين ترجع إلى التخلي عن إحدى لَحْظَتي الجدلية التاريخية .

مثال ذلك – إذا أردنا أن نقصر الحديث على فرنسا – أن المرحلة التي أعقبت التحرير شهدت ألواناً متنوعة من « اشتراكية إنسانية » مزعومة ، ازدهرت خمسة عشر عاماً على أيدي أناس مثل « ليون بلوم » والأب « بيفو » ، و « مكسيميليان روبل » والأب « كالفيز » ، وردَّت الماركسية إلى واحدة من صور الاشتراكية السابقة لماركس ، الطوباوية والأخلاقية . أما « هنري لوفيفر » فكان يقترح تفسيراً آخر لماركس ، مبنياً على « العودة إلى هيجل » وجاعلاً من الماركسية نسخة جديدة من « اليسار الهيجلي » ومن « شيوعيته » الفلسفية .

أما نحن [1] فقد أقمنا في وجه هذه الارتدادات المثالية المختلفة ، في الميدان

---

(١) يقصد المؤلف : فلاسفة الحزب الشيوعي الفرنسي حتى نهاية العهد الستاليني ، وكان منهم . (المترجم) .

الفلسفي ، حاجزاً من مادية بدائية ، لم تكن غالباً إلا عودة (في صيغة حديثة بعض الشيء) إلى مادية القرن الثامن عشر الفرنسي ، أو مُماحكاتٍ تبسيطية كتلك التي نشرها « جول غيسد » و « بول لافارغ » هذا حين لم تكن وضعيّة أو « علموية » . وأكثر المنشورات تعبيراً عن هذا الاتجاه كان الطبعات المتتالية لمذكرات منقولة عن محاضرات ألقاها « جورج بوليتزر » قبل الحرب ، مع أنه كان قبل ذلك بسنوات قد ألّف أفضل الدراسات في الفكر الماركسي .
وهناك نصّ آخر يعبر عن هذا الاتجاه ، نشر في أواخر تلك السنوات العشرين ، هو كتابي أنا : « **النظرية المادية للمعرفة** » ، الصادر عـــام ١٩٥٣ ، والذي منعتُ إعادة نشره منذ ١٩٥٦ . وهو مثل محاضرات « بوليتزر » يحوي عناصر نافعة ، ولكن اتجاهه العام ظل سابقاً للهيجلية بل سابقاً للفكر النقدي ، أي أنه ككل المؤلفات الأخرى في تلك الحقبة يعيدنا إلى شكلٍ للمادية سابق للماركسية .

وآخر تشويهات الماركسية ظهوراً كتابان كانا ، يتناظرهما نفسه ، تمثيلاً على عقابيل التخلي عن أيةٍ من اللحظتين في نظرة ماركس : كان « سارتر » في أولهما يهمل جوهر الاشتراكية العلمية ليضفي الحُظوة على الذاتية ، وكان « آلتوسر » في ثانيهما يعكس الموقف فيلغي اللحظة الذاتية ولا يستبقي إلا لحظة المفهوم .

ولن نعود هنا إلى الحديث عن محاولة « سارتر » ، بعد ان حاولنا استخلاص دلالتها في الفصل المتعلق بالأخلاق . بل سنكتفي بالتذكير بأنه لا يمكنُ اعتبار هذه المحاولة جهداً يهدف الى « استكمال الماركسية من جانب الذاتية » . فليست هناك ، كما سارع بعضهم الى القول « طبعة سارترية من الماركسية » . صحيح أن فلسفة « سارتر » طَرحت بقوة في زماننا مسألة الذاتية ، ونحن أنفسنا قــد أكدنا أن على الماركسية ألا تَبخَس هذه المسألة قدرها ، ولكن الأجوبة التي أتى بها « سارتر » لا تنطبق على زاوية النظر الماركسية ، بل هي رفضٌ لها .

فمنذ « **الوجود العدم** » إلى « **نقد العقل الجدلي** » وعلى الرغم من الجهود التي بذلها « سارتر » لاستخلاص النتائج الفلسفية من التجربة التاريخية للدور الذي تلعبه الطبقة العاملة ، وعلى رغم تأكيده المتكرر بأن الماركسية هي

حقيقة عصرنا التي لا سبيل إلى تخطيها ، تظل نظرته الى الحرية نظرة غيبية ، مفارقة بالنسبة إلى التاريخ ، و « فردوية » في أساسها . وهو إذ يعرّف الحرية لا على أنها قدرة متنامية يكتسبها التاريخ تدريجيًّا ، بل على أنهـــا الامتياز التجريدي بأن أقول « لا » وبأن أدشّن بدايات مطلقة يحمل الحد لديه رجراجاً بين الاعتراف الضروري بأن معنى التاريخ هو دائماً مؤجل للتنفيذ وبين للتوهم بأن هذا التاريخ يمكن في أية لحظة أن يصبح أي شيء . وهذه « اللاعقلانية » (*) العميقة في الفلسفة تتجلى ، في الممارسة السياسية ، في عجز عن التمييز في كل لحظة بين القوى الحقيقية التي يمكن انطلاقــاً منها بناء مستقبل انساني ، وبـين تصوُّرات بعض المتأرجحين المستعجلين . وهذا – على الرغم من اعتراف « سارتر » لفظياً بالدور الحاسم للطبقة العاملة وحزبها ، ومن رغبته في أن يخدم قوى التقدم سواءً أثناء المقاومة أو في الكفاح ضد الاستعمار أو ضد السلطان الشخصي – قد أدى الى أرهب صور الالتباس في سياسة « سارتر » : سواءً في خلطه الأساسي عام ١٩٥٦ بين الثورة والثورة المضادة ، أو في محاولته تشكيل « قوة ثالثة » تحت اسم « التجمع الديمقراطي » اعترف بعد ذلك بعدم جدواها ، ولكن مع المعاودة المتجددة دائماً لنفس الخطيئة ، خطيئة الظن بأنه يدفع الأمور إلى أمام حين يتعاون لا مع الطبقة العاملة وحزبها ، بل مع المنشقين عنه . ومصدر هذه الأخطاء هو أيضاً سبب العجز الذي تؤدي إليه : وهو أنه ليس في المستطاع ، انطلاقاً من ذاتيات فردية ، تمييز القوى التاريخية الحقيقية ، الموضوعية ، المؤثرة في معارك الطبقات والشعوب .

وعلى عكس ذاتيـــة « سارتر » ، وفي تناظر معها ، تستند « اللا إنسانية النظرية » التي يقول بها « آلتوسر » على التوهم بأن في الإمــكان ، انطلاقاً من المفهوم ، معالجـــة البُنى والعلاقات الاجتماعية بصرف النظر عن الاختيارات الانسانية . هكذا يُلغي « الجانب الفاعل » من المعرفة ، الذي طالما ألحّ عليه ماركس بوصفه « اللحظة الذاتية » (دون أن تكون أبـــداً « فردوية ») في المبادرة التاريخية ، أعني: الدور الفاعل للوعي ، الذي يستند اليه كل مبدأ الحزب

الثوري . أي أن هذا المنظور يُسقط الأمر الأساسي في الماركسية : أمر الوحدة العميقة بين النظرية والممارسة ، الممارسة بمعناها الماركسي ، الذي لا يجعلها قاصرة على « الممارسة النظرية » المتمثلة في تنسيق المفاهيم ، ولا على الممارسة « التقنية » المحضة المتمثلة في تطبيق نتائج مجموعة من المفاهيم المتكونة سلفاً لتركيب « مكنة » مثلا .

إن « ممارسة » ماركس ولينين تجمع في وقت واحد بين لحظة التحليل المفهومي لظروف العمل الموضوعية وبين اللحظة الإنسانية المحضة (لا « التقنية » فحسب بل « الأخلاقية » ايضاً) ، لحظة التخلي الجدلي وقفزة « الانقطاع » التي تقتضي استباقاً للغايات ، مع كل ما يحمله من مجازفة ، من اختياز مسؤول ، من مبادرة تاريخية حقة .

إن المفهوم — كالحرية — ليس لدى الماركسية متكوّناً سلفاً ولا محدداً مرةً واحدة إلى الأبد ، خارج التاريخ ، أي خارجاً عن عمل البشر ، عمل الإنسان في تطور تاريخه

و « اللا إنسانيةُ النظرية » التي تقول بها مدرسة « ألتوسر » هي الطبعة الفرنسية للمعتقَديه الجديدة. طبعة فرنسية محضة لأنها ترفض كل ما لدى ماركس من تراث هيجل وفيخته وكانط ،وتكتفي بالاعتماد على نظرة «ديكارتية»للمفهوم.

وهذه « المعتقدية الجديدة » في طبعتها الفرنسية تذهب بعيداً في إخضاع الماركسية للمعتقد وتجميدها فيه . إنها تستعيض عن الجدلية الماركسية بنظرية « ديكارتية » أو « سبينوزية » للمفهوم (هي نفس تلك النظرية التي أثبت « باشلار » قبل أكثر من عشرين عاماً أنها فقدت نهائياً كل أسباب الحياة في منظور تقدم العلم المعاصر) . وهذه العودة إلى « ديكارت » أو إلى « سبينوزا » تجبر مدرسة « آلتوسر » على تطهير مؤلفات ماركس من كل ميراث الفلسفة الألمانية « الكلاسيكية » ، التي كان ماركس ولينين يريان لها الأولوية .

وفي هذا الارتداد عن الفلسفة المادية الجدلية إلى عقلانية « معتقدية » ترى ذات التاريخ في المفهوم لا في الإنسان ، يتحقق التاريخ من دون البشر (الذين

ينقلبون مجرد «حوامل» لعلاقات الانتاج) ، وتمسي الأخلاق والممارسة بصورة أعم خاليتين من أي معنى مطرودتين إلى الظلمات الخارجية في «الايديولوجية».

ان لحظة المفهوم ، أي لحظة ما اكتمل من العلم ، هي لحظة أساسية في الجدل التاريخي ؛ ولكن إذا أعطيت هذه اللحظة وحدها الحظوة على حساب كل الأخريات ، فحجبت بذلك « اللحظة الفاعلة » ، في المعرفة (التي أشار اليها ماركس في أطروحته حول « فويرباخ ») ، ولحظة الإستباق الواعي للغايات في العمل (التي أشار إليها ماركس في رأس المال) ، أعني : إذا أسقطنا من الممارسة الانسانية لحظة المشروع والمبادرة التاريخية ، فان « المعتقدية الجديدة » لهذه « اللاإنسانية النظرية » تسقط بذلك نفسه الجدل والتاريخ والممارسة ، أي كل ما هو أساسي في الماركسية .

ان نظريات « ديكارت » و « سبينوزا » ، ومادية القرن الثامن عشر في فرنسا ، والفلسفة الألمانية « الكلاسيكية » ، كانت لها جميعاً أمجادها ، ولا تزال تزود الفكر المعاصر بينابيع لا تنضب للتأمل وبنماذج منهجية لا تعوض ، ولكن الماركسية — التي تلتزم باستيعاب هذا التراث الرائع — لا تستطيع أن « تعود » لا إلى ديكارت أو سبينوزا أو هولباخ ، ولا إلى كانط أو فيخته أو هيجل أو فويرباخ . وقوام الثورة الفلسفية التي احدثها ماركس هو بالذات أنها ربطت للمرة الأولى ، ربطاً لا انفصام له ، بين النظرية والممارسة ، بين الفكر الفلسفي والعمل النضالي لتغيير العالم ، وبذلك جعلت النظرية لحظة من التاريخ الجاري صنعه .

ويزيد من خطر انبعاث العقلانية « المعتقدية » في مدرسة « ألتوسر » أنها تقدم لنا من قبل موهبة نظرية لا مراء في كفاءتها ، توقظ في يسر كل شياطين « المعتقدية » التي اضطرت فترة للتراجع بعد المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي ، ومعها كل ألوان الحنين إلى تلك النظرة الستالينية ، وقد ظهرت في ثوب أقل خشونة ، وتزينت بالحرمة الجامعية التي تتمتع بها مكتسبات حقيقية أضيفت إلى الفكر المعاصر ، كعلم اللغات البنيوي وكالتحليل النفسي ، إضافة إلى أنها تعطي حلة فلسفية محتشمة لبعض نزوات الشطط الصيني .

وإنه لعَرَض خطيرٌ من أعراض فقر الدم النظري أن تكون مثل هـــذه النظرية قد لقيت ، حتى في مجلات تنسب نفسها إلى الماركسية النضالية ، ترحيباً تَراوحَ بين المجاملة « التخـيُّرية » وبين التعصب المتحمّس ، بل قُدِّمَتْ للناس على أنها إسهامٌ رفيع الشأن في تعميق الماركسية.

عَرَضٌ خطير لأن هذا التشويه النظري للماركسية يؤدي إلى ممارسة قاتلة : فكما أن « المعتقدية » الستالينية كانت تنتهي إلى مَشيئويَّة » (*) سياسية عمياء لتجعل الواقعَ منطبقاً بأي ثمن على رسومٍ خياليـة مجردة ومتحجرة أصبحت غريبةً عن هذا الواقع ، كذلك تؤلف « المعتقدية الجديدة » سَنَداً « نظريـاً » الروح المغامرة السياسية .

وهذه النتيجة تتجلى بوضوح في التصرفات السياسية لتلاميذ « ألتوسر » : بعضُهم « يُشرِّع » لكل أمريكا اللاتينية باسم نظرةٍ « معتقدية » متصلبة إلى « الستراتيجية » الثورية ، وآخرون منهم في فرنسا ذاتهـــا يصدرون نشرة يستنكرون فيها – باسم « اللاإنسانية النظرية » – قرار اللجنة المركزية الذي كان الحزب الشيوعي الفرنسي ، في « آرجانتوي » ، يحاول بـــه التنسيق بين مبادئه النظرية وممارسته العملية .

ومن حسن الحظ أن هذه « المعتقدية الجديدة » ، وإن تكن طبعت بميسمها عدداً من المجلات الثقافية لم تستطع – حتى الآن – أن تنحرف بسياسة الحزب الشيوعي الفرنسي .

وهذا البحث حول ماركسية القرن العشرين سيكون قد بلغ أقصى غايتـه إذا هو أسهمَ في منع فلسفة « الانغلاق المعتقدي » والمغامرة السياسية هذه من أن تنتهي إلى ممارسة نفوذ سياسي بالغ الأذى .

وعلى هذا الهدف حاولتُ جهدي أن أرجع بكل فكرة وبكل عمـل إلى نقطة انطلاق كل منها ، وأن أجتازهما في حركتها ، وهما في حالة التكوُّن . على أن المشقة تكون بالغةً حين ينبغي التفكير في ما هو ، من حيث مبـدؤه ذاته ، عَصيٌّ على الردّ إلى المفهوم ، أعني : في المفهوم ذاته ساعةَ ولادته ، وهو

لا يزال فرضية وحركة فكر ، وقصداً يتحسس دربه ، وفي مبادرة العمل التاريخية وهي لا تزال مشروعاً بعد ، واستباقاً موقّتاً .

على هذا المستوى يكون الالتباس مجازفةً خطرة ، إذ ما أيسر أن تُطلقَ اتهاماتُ اللاعقلانية والذرائعية و«الإيديولوجية الإنسيّة» والتخلي عن الماركسية ، على مَسْعىً للتفكير في امتزاج المفهوم والعمل ، في مَولدهما .

فأما المفهوم فهو جماع المعارف المحققة والمنهجة في لحظة بذاتها من تقدم العلم. وهو يسمح بالتركيب الموضوعي لما هو معلوم . وقد عرض أنجلس مثلاً ، في « **جدل الطبيعة** » ، صورة عامة لمكتسباته الرائعة . ولكن الخطأ ، الذي لا تصحّ نِسبته إلى ماركس ولا إلى أنجلس بل إلى تلاميذ لهما مُبسّطين و«معتقدين» هو أن يخلط بين هذا «الكشف» الموقت للعلم في لحظة من تطوره وبين استقطاب غيبي نهائي يبرر القول بفلسفة للطبيعة وفلسفة للتاريخ يكون مسارهما الصارم محدداً سلفاً وإلى الأبد ، ولا يكون للبشر فيه ولا لفعلهم الخلاق ومبادرتهم التاريخية أي دور .

إن معنى الحياة والتاريخ ، لدى الماركسي ، لا يخلقه الإنسان الفرد ، كما توحي بذلك الوجودية وهو أيضاً ليس مكتوباً من قبل ومرة واحدة في تاريخ يجري وفق القوانين السرمدية للعناية ولا وفق قوانين ليست أقل منها ثباتاً (ولا أقل لاهوتية) تُعزى لما يسمى « التقدم » بمنظور مادية غيبية (لا تختلف في الواقع عن المثالية الغيبية إلا بأنها عكسٌ لوضعها) . إن بعض التفسيرات « العلموية » لكتاب أنجلس ، «**جدل الطبيعة**» ، أو لكتاب «تيلاردو شاردان» « **الظاهرة الانسانية** » ، تؤدي إلى صيَغ من « المعتقدية » قريبة جداً بعضها من بعض . ولكن معنى التاريخ هو من صنع الانسان ، أو هو على الأصح صنع البشر في مجموع تاريخهم .

وفي وسعنا أن نقول ، خلافاً لرأي مختلف فئات « الوجوديين » ، إن هذا المعنى هو الآن موجود فعلاً ، موجود قبلنا وبدوننا ، لأن المبادرات التاريخية التي صدرت عن الأجيال الماضية هي اليوم « متبلورة » في منتجات ومؤسسات

تخلق شروطاً تاريخية لا مرونة فيها أمام مبادراتنا الراهنة فتستبعد بصورة حاسمة عدداً كبيراً من « الإمكانات » التاريخية . ولكن هـذا المعنى يظل غير نهائي لأن المستقبل ما يزال ينتظر أن نخلقه وإن كان ذلك انطلاقاً من شروط ورثناها من الماضي . إنه ليس مكتوباً بعد ، فإذا نحن لم نقم بمهمتنا كبشر ، أي كخالقين ، فليس أبداً بمستحيل ألا يتحقق التخطي الجدلي ، وأن تؤدي عطالة الماضي وحدها إلى َتعفـُّن ٍ في التاريخ ، وإلى تمزقات تنتهي اليها التناقضات التي تنخر جسد العالم الرأسمالي بدلاً من أن تنتهي إلى حلـّها التاريخي ، تمزقات يمكن ـ في المرحلة الراهنة من تقدم التقنيات ومن قوة الدمار التي امتلكها البشر ـ أن تقود إلى انهيار التطور وإلى تدمير الحياة إن اللعبة لم تتم بعد ، ولا تتم بدوننا لعبة .

ان تحليلنا المفهومي للشروط التي ينبغي فيها أن تتدخل مبادرتـُنا التاريخية وقرارُنا يمكن أن يبلغ غاية الكمال والإحاطة ، فلا يعفينا ذلك من أن نقوم بالإختيار وأن نقرر المجازفـــة . بهذا المعنى نقول إن هنالك « مفارقة » ، أي ـ ببساطة ـ ان هنالك انقطاعاً بين فعل الانسان الخلاق وبين الوجود السابق التحقـُّق والمفهوم الذي يعبر عنه . وهذه « المفارقة » ، هذا الانقطاع بين الفعل الانساني الخلاق والوجود ، ليست أبداً محمولاً إلهياً ولكنها البعد الانساني المحضُ للعمل . فلئن كانت « المفارقة » بالمعنى الديني و « المؤلـِّـفين » تعني «ما فوق الطبيعة » ، فإن التجربة الصادقة الانسانية فحسب ، التي يمثلها لدينا هذ الإصطلاح هي تجربة التخطي الجدلي ، تجربة خلق الانسان خلقاً مستمراً للانسان ، هذه التجربة التي تتضمن ذلك الانقطاع النسبي ، والتي تعني أن الفعل والقرار والخيار أمورٌ لا يمكن ردُّها إلى الشروط التي ولـَّدتها ولا الى المفاهيم التحليلية لهذه الشروط .

فلكي نفهم ما يمكن أن يكونه إيمان المسيحي ، ينبغي لنا أن نضع أنفسنا في تلك النقطة التي يستوي فيها تماماً ويتماثل في المضمون أن نعتقد أن للعالم معنى وأن نعتبر أنفسنا مسئولين عن معناه . فهذا الإرهانُ لوجودنا كله ، نظراً وعملاً ، هو ما اعتاد الناس أن يسموه الإيمان . وهي كلمة يمكن أن تقود إلى كثير من اللبس ، إذ أن هذا الإيمان ـ لأنه في ماهيته جدلي ، معرفة وعمل معاً ، وجود وفعل ، علم لم يبرأ بعد من الشك وارتباط لا يخلو بعد من المجازفة ، تبعية للماضي

وقطيعة تخلق المستقبل – هذا الايمان يظل دائماً تحت تهديد الألينة » .

يكفينا لحظة واحدة ، أن نخرج عن الصراط الذي يجمع في توازن قلق بين التوكيد والتساؤل ، بين الاعتقاد والشك ، كما ننزلق على أحد الجرفين ، فلا نرى الا لحظة القطيعة والمفارقة وإذ ذاك نضع التصديق فوق العقل ونغرق في التسليم الساذج بما هو لا عقلاني وما هو فـــارق للطبيعة ، أو لا نرى إلا لحظة التوكيد والحلول فنسكن إلى قناعة قتالة بالمعرفة المطلقة ، سواء في صورتهـــا اللاهوتية أو في صورتها «العلموية» ، وكلتاهما ضربٌ من ضروب معتقدية واحدة.

فأما الطريق الأول فيقود مثلاً إلى « الكمالية » الكاثوليكية ، التي تتسم في جوهرها بالخلط بين ما هو أساسي في الرسالة المسيحية وبين قوالب ثقافية أو تأسيسية عبرت بها هذه الرسالة عن نفسها في هذه اللحظة أو تلك من لحظات التطور التاريخي ، أي بالخلط بين الإيمان والدين ، وبالسكون إلى ما يُعتقد أنه حقيقة خالدة ، تنقلب في الواقع إلى « ميثولوجيا » بمجرد أن تحول عن كونها ذلك الينبوع الحيّ لتجدُّد الانسان تجدداً لا نهاية له ، وتلك الدعوة الدائمة إلى تخطي الشكل المكتسب وتدشين مستقبل دائم الانفتاح . ومن هنا نجد أمامنا كل أشكال تلك المسيحية المنظورة من خلال افلاطون أو أرسطو والتي توحد بصورة متناقضة بين تصور العالم والمعرفة لدى أفلاطون أو أرسطو وبين رسالة المسيحية ودعوتها . وهذه المسيحية ذات الوحي اليوناني والقائـلة بالحكم الإلهي ليست فحسب ، من الناحية النظرية ، بعيدة كل البعد عن نظرية المعرفة الـتي يوحي بها الينا كل التطور المعاصر للتقنيات والعلم والفن ، بل هي من الناحيـــة العملية تقوم أيضاً بدور الأفيون ، إذ هي تعيق التقدم البشري باعلانها التعارض بين الدنيا والآخرة ، بين النضال والمحبة ، متيحة بذلك كل أشكال المحافظـــة التي هي تكريسها و « أريجها الروحي » .

وأما الطريق الثاني فيؤدي مثلاً إلى « معتقدية » كاذبة الماركسية ، سمتهـا الجوهرية هي الخلط بين ما هو أساسي في الماركسية وبين الشكل الثقـــافي أو التأسيسي الذي ظهرت عليه الماركسية أو تحققت في هذه اللحظـة أو تلك من التطور التاريخي ، وفي هذا البلد أو ذاك ، وفي هذه الظروف أو تلك . وهـذا

خلط بين العلم وبين «العلموية» يقصر العلم على ما بلغنا من العلم حتى الآن ويستنقع في أنظومةٍ من المفاهيم النهائية . وذلك جوهر كل انحراف « معتقدي » .

وهذا البحث في ماركسية القرن العشرين يهدف في الأساس إلى محاربة هذا الانحراف بالبرهان على أن الماركسية تحمل في ذاتها، في مبدئها ذاته، إمكانات غير متناهية للنماء والتجدد تفسح لها في كل لحظة من التاريخ سبيل وعي ما للفكر والعمل من ظروف جديدة.

وإنجازاً لهذه المهمة كان لا بد لي من الإلحاح بقوة – وربما ببعض الغلو ، إعلاناً حاسماً لنبذ النهج المتأصل – على لحظة التخطي الجدلي بكل ما يلزم عنها من قطيعةٍ وانفصالٍ بالنسبة إلى الماضي. وتجربة القطيعة والانفصال هذه، التي هي واحدٌ من الأبعاد النوعية للفعل الانساني ، قد عاشتها المسيحية على صورتها « المؤلينة » صورة المفارقة والإيمان . ولكن هذه الصورة « المؤلينة » التي تجلت عليها تاريخياً لا تمنع ماركسياً من أن يتقصى الواقع الإنساني حقاً والمحتوى الفعلي اللذين تحجبهما ، واللذين ينبغي للماركسية أن تتبناهما . وهذا هو سبب لجاجتنا الثقيلة في تحليل الظاهرة الدينية . إن عدم فهم هذه الظاهرة أو تبسيط طبيعتها يجعلنا عاجزين عن فهم الماركسية ذاتها .

وهذا نفسه هو أيضاً سبب إلحاحنا على مسائل الجمالية . فالنظر في طبيعة الخلق الفني وخصائصه لحظةٌ لا معدى عنها في التقصي الماركسي وفي صياغة ماركسية حية ، لأنه يتيح لنا – انطلاقاً من تجربةٍ ذات وضعٍ ممتاز – أن ندرك شروط الفعل الخلاق في صورته العامة ، وأن نميز بين « مستويات » للمعرفة ، وألا نسكن بصورة « معتقدية » إلى الوجود وإلى المفهوم الذي يعبّر عنه ، وأن نفهم أن الفعل ليس مجرد امتدادٍ للوجود .

ولئن كان هذا يدفع « المعتقديين » إلى إتهامنا بالتخلي عن العقل والعقلانية ، فالحقيقة هي أن كل ما نبتغيه هو ألا نقف عند حدود العقل المتكون ، وان نضع أنفسنا على مستوى العقلانية الجارية التكون باستمرار ، فنكون دائماً حيث يولد شيءٌ جديد لم يتبلور بعدُ في مفهوم .

ومن مثلِ هذه « المعتقدية » الضيقة الأفق يحذّرنا المثل البوذي الذي يقول : « تشير الإصبع إلى القمر فلا ينظر الأحمق إلا الى الأصبع » .

فهرست

هذا الكتاب

« إن الجزائري ذا الثقافة الاسلامية يستطيع ان يصل الى الاشتراكية العلمية بدءاً من منطلقات اخرى غير سبل هيجل او ريكاردو او سان سيمون . فلقد كانت له هو الآخر اشتراكيته الطوباوية ممثلة « في حركة القرامطة »، وكان له ميراثه العقلي والجدلي مثلاً في ابن رشد ، وكان لديه مبشر بالمادية التاريخية في شخص ابن خلدون ، وهو على هذا التراث يستطيع ان يقيم اشتراكيته العلمية »

« هذا النص المقتطف من الكتاب الذي بين يديك ... يأتي بالجواب الحاسم حلاً للجدل اللفظي الذي احتدم طويلا بين مثقفينا التقدميين حول الاشتراكية التي تأخذ بها بعض اقطارنا ، وهل تكون « اشتراكية عربية » ام « طريقاً عربياً الى الاشتراكية » » .

« ان المؤلف قد طرح بمثاله هـذا قضية القومية العربية وعنصر تراث القيم الاسـلامية فيها كأنه امر مسلم به من وجهة النظر الماركسية ... وهذا يدل على استعداد لقبول اشتراكية « علمية » غير ماركسية ، صادر عن واحد من ابرز فلاسفة الماركسية اليوم . وهو تطور يعتبر كسباً ضخماً حقاً ، ويمكن ان يكون كسباً عربياً ، لاننا اذا وعيناه ، ونحن في بداية مسعانا الجـديد للخروج من القاع ، فلن نجد انفسنا مكرهين على الاختيار الوحيد بين نار الاسـتغلال الرأسمالي باسم حرية الفرد ، وبين صقيع الطغيان الفئوي باسم مصلحة الجماعة . بل ستكون مسؤولية المثقفين العرب بالذات – في هذه المرحلة ، وتأسيساً محتوماً على المنطق القومي الوحدوي الذي لا بديل له من التجزئة ولا من الاممية – ان يفتحوا ابواب الحاضر العربي ، الفاسد الهواء ، على الهواء النقي الذي يحمل بوادره عطاء الفكر العالمي غير الملتزمت تحت شعار الحوار » .

هذا ما كتبه في مقدمة الكتاب مترجمه الاستاذ نزيه الحكيم . وهو مظهر واحد من المظاهر التي تـدل على اهمية كتاب « ماركسية القرن العشرين » وخطورته اذ يعتبر خطوة رائدة هامة على طريق الحوار المفتوح ، طريق تحرير البشر من « الايديولوجيات » الشمولية التي تزعم تفسير الانسان والطبيعة تفسيراً احادياً نهائياً يفرض غيبية جديدة باسم العلم .

ويتناول الكتاب موقف الماركسية « الجديدة » من مبدأ المعتقدية ، ومن الاخلاق ، ومن الدين ، ومن الفن ، كل ذلك بتحليل عميق عرف به روجيه غارودي .

الثمن : ٢٥ ل. ل. او ما يعادلها